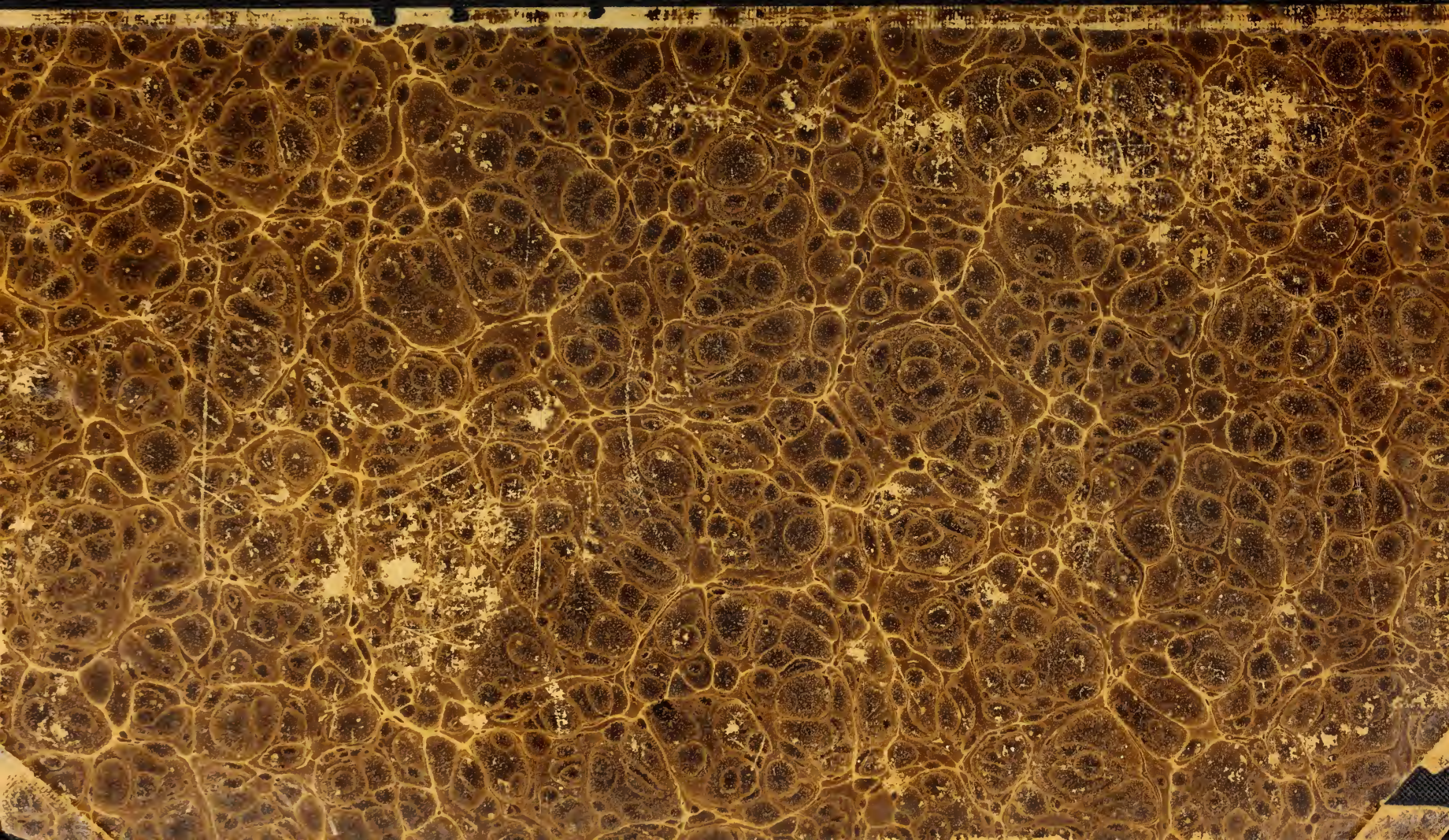
3 1761 09374938 0



Digitized by the Internet Archive
in 2014

https://archive.org/details/metaphysikdesalt00sten

Philos. H
S826m

METAPHYSIK DES ALTERTUMS

VON

JULIUS STENZEL

290404
26.7.33

Hans Heinrich Schaeder

gewidmet

I. EINLEITUNG.

1. VORLÄUFIGE BEGRENZUNG DES BEGRIFFS METAPHYSIK.

Metaphysik ist weder ein eindeutiger noch ein ohne weiteres in einer Definition bestimmbarer Begriff. Die übliche Definition ist: Lehre vom Sein, also Ontologie. Die Griechen haben sehr früh über *ὄν, οὐσία* spekuliert. Man könnte also die Aufgabe darauf beschränken, durch möglichst genaue Interpretation festzustellen, was diejenigen Griechen, die über *ὄν* und *οὐσία* gesprochen haben, eigentlich darunter verstanden haben. Die moderne Ontologie hat uns aber den Blick dafür geschärft, daß die Frage nach dem Sein und dem Seienden aufs engste verbunden ist mit der Frage nach dem Dasein des Fragenden selber, und hat uns den Zusammenhang von Sein, Welt- und Selbstbewußtsein als eigentliches Problem jeder Metaphysik kennen gelehrt. Da in jeder Epoche der Geschichte ein Zusammenhang zwischen den theoretischen Lehren über das Sein und zwischen dem Weltdenken und unmittelbar erlebten Weltfühlen besteht, so soll hier einmal ausdrücklich dieser Zusammenhang von vornherein beim Anfassen der Aufgabe mitberücksichtigt werden. Das bedeutet, daß nicht einfach versucht wird, nur die bewußten Lehren über Sein und Seiendes zu deuten, sondern mit dieser Aufgabe ausdrücklich verbunden wird die weitere: zu erkennen, wie die Griechen auch in ihrer vor- und außertheoretischen Haltung ihr Dasein in der Welt aufgefaßt und zum Ausdruck gebracht haben. Untersuchungen über den griechischen Geist, den griechischen Menschen, die griechische Weltanschauung sind nicht neu; was hier versucht wird, ist, diese etwas verschwimmende schwer faßbare Aufgabe von vornherein im ausdrücklichen Hinblick auf die bewußte griechische Seinslehre hin durchzuführen und beides, die bewußt-philosophischen Lehren vom Sein und die Selbstauffassung dieser gesamten Kultur als Entwicklung einer konkreten historischen Gegebenheit in ihrer zeitlichen und räumlichen Entfaltung zu begreifen.

Diese notwendige Erweiterung unserer Darstellung über die ausdrücklichen metaphysischen oder genauer ontologischen Erörterungen innerhalb der antiken Philosophie hinaus auf die Art und Weise, wie das ganze Dasein, das Orientiertsein in der Welt, sich philosophisch ausdrückt, soll demnach nur dem obersten Zwecke dienen, die eigentlichen Theorien des Seins in ihrem geschichtlich konkreten geistigen Leben

und damit in ihrer überzeitlichen sachlichen Bedeutung klarer werden zu lassen. Über die klassischen Darstellungen der theoretischen Ontologie hinauszugehen wird sich aber auch deshalb als notwendig erweisen, weil sonst die metaphysische Bedeutung weder der archaischen noch der hellenistischen und besonders der römischen Philosophie faßbar wird. Denn was der ersten und im Grunde an Wucht und Kraft unüberbotenen Ontologie der Eleaten vorhergeht und sie vorbereitet, ist auch für deren Verständnis grundwichtig, ganz abgesehen von dem hohen Reiz, den dieses fragmentarische und in wenigen Trümmern uns überlieferte Denken für jeden Betrachter haben muß. Die vorläufige Destruktion der eleatischen Metaphysik in der Sophistik ist wieder alles andere als bewußte Ontologie und doch eine metaphysische Angelegenheit allerersten Ranges und höchster Aktualität. Was andrerseits nach der klassischen Fundierung der Metaphysik durch Platon und Aristoteles an Neuem in der Geschichte der Metaphysik hinzutritt, ist keine neue Gedankenbildung im eigentlichen Sinne, sind keine neuen theoretischen Begriffe, sondern ist der Einsatz des reichen metaphysisch-ontologischen Gedankengutes der Vorzeit zum Ausdruck eines sich im Tiefsten verändernden Selbst- und Wirklichkeitsbewußtseins. Dies gilt nicht nur für die Metaphysik des Hellenismus, sondern auch für die letzte große geistige Leistung der antiken Philosophie, für Plotin und den sogenannten Neuplatonismus; in ihm sucht eine ganz allmählich sich vollziehende Veränderung des geistigen Seins ihren letzten, zusammenfassenden Ausdruck, und zwar wird in bewußtem Zurückgreifen auf die ältere Philosophie deren gedankliche Fülle nun zum letzten Male innerhalb der Antike neu erfaßt und gedeutet.

2. METHODE UND ÄUSSERE BESCHRÄNKUNG DER DURCHFÜHRUNG.

Die Durchführung unserer Aufgabe kann hier nur in einer zusammenfassenden Darstellung geschehen, und die eindringende Einzelinterpretation wird auf die wenigen Höhepunkte der bewußten Seinsspekulation beschränkt werden müssen. Die Fühlung mit der konkreten historischen Substanz, auf die natürlich alles ankommt, muß für die übrigen Gebiete der zu behandelnden Aufgabe auf andere Weise gesichert werden; es muß zunächst der Nachweis geführt werden, daß der Seinsbegriff in diesem doppelten Sinne, einmal gerichtet auf Sache und objektives Sein, zum andern gerichtet auf das Subjekt, das dieses Sein denkt, kurz der Zusammenhang von Erkenntnis und Persönlichkeit in anderer Form seit langem das treibende Problem der Altertumswissenschaft ist, und daß die Energien dieser dem Altertum spezifisch zugewandten Wissenschaft der philosophischen Bearbeitung dieser Aufgabe zugeführt werden können. Die verfeinerten Mittel der Philologie sollen im folgenden auf ihre Verwendbarkeit für unsere Aufgabe geprüft werden.

Man hat in neuerer Zeit in der Altertumswissenschaft für die Veränderungen eines gedanklich identischen Motivs, gleichviel ob künstlerischer oder wissenschaftlicher Art, den Begriff des Formwandels eingeführt. Form ist hier die aus dem Wesen einer individuellen Situation entspringende Abwandlung, in der „dieselben Gedanken", „dasselbe" plastische, malerische oder literarische Motiv, „dasselbe" stilistische, wissenschaftliche oder religiöse Prinzip in einer andern geistigen Umwelt sich darstellen. Durch diesen Formbegriff erhält diese allgemein erstrebte „geistesgeschichtliche" Methode ein bestimmtes Ziel. Sie läßt sich auf die Philosophiegeschichte ausdehnen. Die Totalität des geistigen Lebens in seiner jeweiligen geschichtlichen konkreten Individualität ausdrücklich zum Gegenstande der Betrachtung zu machen, die Einheit zu zeigen, aus der sich die besondern religiösen, ästhetischen, literarischen Züge verstehen lassen, dieses Ziel darf auch in einer Geschichte der Metaphysik nicht fehlen. Hier liegt das Gebiet jener nicht über das Sein reflektierenden, sondern den Sinn des Seins unmittelbar darstellenden metaphysischen Haltung, von der wir gesprochen haben. Was Form hier dem Ganzen des Seins gegenüber bedeutet, das bedarf freilich einer näheren Bestimmung. Die Erweiterung und Verwicklung unserer Aufgabe durch die Einbeziehung auch der Nicht-Philosophen würde nicht gerechtfertigt sein, wenn nicht in der heutigen systematischen Behandlung der Metaphysik eine Einbeziehung des geistigen Daseins geschichtlicher Individualität selbst neu begründet worden wäre. Mit immer größerer Klarheit ist neuerdings die innere Verbindung der metaphysischen Seinsfrage mit der nach dem Dasein des Menschen in der Geschichte begriffen worden. Zwar darf man ohne Zweifel Metaphysik der Natur definieren als „Wirklichkeitslehre" (Driesch, dieses Handbuch S. 3, 4), als Lehre vom Wirklichen an sich, als von dem, was nicht nur für mich, nicht nur „Erscheinung" ist; aber die Geschichte der Metaphysik zeigt als deren wichtigste, immer wieder bestätigte Wahrheit ein eigentümliches Umbiegen dieser Gedankenrichtung. Das metaphysisch forschende Subjekt, das sich bemüht, absolutes Sein zu erfassen, findet sich an entscheidender Stelle zurückgeworfen auf sich selbst, auf einen inneren Kern und Grundbestand seines eigenen geistigen Daseins, mit dem das Sein und Wesen der sogenannten äußeren Wirklichkeit in enger Wechselbeziehung verbunden bleibt. Auch hier taucht zur Bezeichnung dieses Wechselverhältnisses zwischen Innen und Außen, zwischen Ich und Gegenständlichkeit, zwischen Begriff und Gegebenheit immer wieder das Wort „Form" und „Formung" auf, um den Anteil des Subjektes an der Gestaltung und Erfassung der objektiven Wirklichkeit zu bezeichnen. Wie in den verschiedenen geschichtlichen Stufen die Anordnung und Gestaltung einzelner geistiger Gehalte aus einer konkreten personalen Einheit als Formung bezeichnet werden konnte, so erscheint hier analog der tätige Anteil des Subjektes, das das Ganze der Wirklichkeit begreift

und ihre Mannigfaltigkeit denkend vereinheitlicht, ebenfalls als ein Formungsprozeß allgemeiner Art. Wie verschieden auch die Gesichtspunkte sind, unter denen im einzelnen Falle die Formung einer „Gegebenheit" vollzogen wird und wie abgestuft die Einheitsvorstellungen, die als Träger dieser Formkraft unterschieden werden können und müssen, so wichtig ist die Tatsache, daß es immer ein konkreter wirklicher Mensch ist, der jene Formung vollzieht und damit sein subjektiv erlebtes Dasein mit objektivem verknüpft. Es ist wesentlicher Inhalt und entscheidende Aufgabe der Metaphysik als philosophischer Wissenschaft, die Beziehungen zwischen demjenigen geschichtlichen Menschen aufzudecken, der sein konkretes individuelles Dasein in der Formung seines Weltbildes an einer bestimmten Zeitstelle zum Ausdruck bringt, und jenem Subjekt, das in metaphysischer Besinnung forschend die Wirklichkeit sich gegenüberstellt, sie von sich „ablöst", sie also absolut denken will und grade dadurch sie unter die jeweilige „Form" seines erkennenden Bewußtseins stellt.

3. WANDLUNGEN DER GESCHICHTE DER ANTIKEN PHILOSOPHIE VOM 19. ZUM 20. JAHRHUNDERT IN PHILOSOPHIE UND ALTERTUMSWISSENSCHAFT.

Der hier angedeutete Begriff der Metaphysik scheint zu der herrschenden Auffassung von der Geschichte der antiken Philosophie nicht zu passen. Tritt doch in der antiken Seinslehre, der *οὐσία*-Spekulation, die Gegenständlichkeit durchaus in den Vordergrund, ja, scheint doch die Schranke antiken Denkens grade auf metaphysischem Gebiete zu sein, daß alles dasjenige, was mit dem vieldeutigen Worte des Subjektiven, Ich-Zugewandten zusammengefaßt werden kann, zurücktritt und gleichsam abgeblendet wird. Die Geschichte der Philosophie meinte stets als die eigentümliche und wichtige Leistung des Griechentums die Schöpfung der objektiven Wissenschaft herausarbeiten zu müssen, und zwar zunächst die der rationalen Naturwissenschaft, deren Anfänge sie bereits bei Thales und den andern Vorsokratikern in abgestufter Reinheit und Sicherheit feststellen zu können glaubt. Diese Tendenz gipfelt dann in der sogenannten Marburger Philosophiegeschichte, für die Platon zum Vorläufer Kants wird, und zwar eines bereits einseitig umgedeuteten Kant, für den die Erkenntnistheorie der Naturwissenschaft zum Zentrum des Philosophierens geworden ist. Die philosophische Energie, mit der diese Auffassung für weite Gebiete der griechischen Philosophie durchgeführt wurde, bestimmt noch mehr als es bei der grundsätzlichen Preisgabe dieses Programms möglich scheinen könnte, die heutige Auffassung im einzelnen. Denn hier ist der Zeitcharakter des 19. Jahrhunderts der Nährboden einer geschichtlichen Einstellung gewesen: wenn die Wirkungen der Naturwissenschaften so stark das gesamte Leben bestimmen, so scheint kein Verdienst der Väter und gestaltenden

Urheber unserer europäischen Kultur größer und der Hervorhebung würdiger als eben jenes, auch zu einer rationalen Durchforschung und Bewältigung der Natur die entscheidenden Schritte getan und der gesamten Folgezeit die Wege gewiesen zu haben.

Inzwischen hatte die klassische Philologie und die allgemeine Geistesgeschichte der Antike ihr Bemühen an die Aufgabe gesetzt, in der griechischen Geschichte und Dichtung die selbstbewußte, von individuellem Leben erfüllte Persönlichkeit in ihrer Entwicklung vom 7. bis zum 5. Jahrhundert zu erfassen und die weitere Fortbildung des „Menschen" in den späteren Jahrhunderten und im Römertum zu verfolgen. Die Forscher dieser Richtung sehen hierin dasjenige Gut, das die europäische Geistesentwicklung den Griechen und der Antike überhaupt zu danken hat. Den „Charakterkopf", den lebendigen Menschen dort zu entdecken, wo die klassizistische Altertumswissenschaft objektivierte idealisch blasse Typen gesehen hatte, ist das Ziel der geschichtlich orientierten Altertumswissenschaft am Ende des 19. Jahrhundert geworden, ein Ziel, das ganz dem „geschichtlichen", nach „Realität" auch in der Region nicht naturhaften Daseins verlangenden Jahrhundert entsprach. Die methodischen Veränderungen aller einzelnen Wissenschaften und der Philosophie und die Wandlungen in der Auffassung ihres kulturellen Sinnes im ersten Viertel des 20. Jahrhunderts, deren ganzes Ausmaß spätere Geschlechter besser als wir langsam Mitlebenden überschauen werden, haben natürlich auch jenen Gegensatz zwischen einer aufs Individuell-Menschliche gerichteten Gechichte des Altertums und einer die Wissenschaftstendenz der alten Philosophie unterstreichenden Philosophiegeschichte mannigfach verändert und ausgeglichen. Aus den philosophischen und philologischen Bestrebungen, deren Ziel eine neue Stellung zum Griechentum geworden ist, sollen hier nur diejenigen herausgegriffen werden, die unmittelbar die antike Metaphysik angehen. Zuerst ist die geschichtliche Individualitätsforschung, das Suchen der charakteristischen Persönlichkeit, einfach psychologistisch auf die Philosophen übertragen worden. Zwar hat die philologisch-geschichtlich vertiefte Bearbeitung der alten Philosophen die zu erforschenden Grundlagen, das gegebene Material gesichert und erweitert, und die lebendige Erfassung der Einzelheiten stellte viele ganz neue Aufgaben. Aber die eigentliche philosophische Durchdringung des Stoffes wurde durch die äußere Komplizierung der Fragen mehr gelähmt als gefördert, die bequeme Bereitstellung des Quellenmaterials, z. T. sogar mit deutscher Übersetzung, erzeugte eine Vielgeschäftigkeit, und nach derselben Richtung der äußeren Komplizierung und Vereinzelung wirkte das, was an die Stelle jener wissenschafts- und erkenntnistheoretischen Auffassung der griechischen Philosophie zu treten begann, als man Zivilisation, Technik und Kultur besser zu scheiden lernte und nach andern als bloß naturwissenschaftlichen Motiven im Denken der alten Philosophen suchte. So hat

merkwürdigerweise eine im einzelnen vertiefte geschichtliche Forschung den Sinn, den die eigentliche Philosophie aus der Betrachtung ihrer Geschichte gewinnen konnte, mehr verdunkelt als erhellt.

Es ist nun zu untersuchen, in welcher Richtung der allgemeine geistige Wandel des 20. Jahrhunderts die These der philosophiegeschichtlichen Vulgata modifizierte, daß die Wissenschaft, und zwar die rationale mathematisch-physikalische Bewältigung der Natur, die große Errungenschaft des griechischen Geistes gewesen sei. Hier ist nun zunächst festzustellen, daß in der Kulturkrise des 20. Jahrhunderts diese These vielfach nicht modifiziert, sondern das rational wissenschaftliche Motiv in der griechischen Philosophie radikal vernachlässigt und in seiner großen Bedeutung für das Gesamtbild des griechischen Geistes geleugnet worden ist. Um das Überpersönlich-Sachliche als „Irrationales" aus dem Bestande der griechischen Philosophie herauszuholen, ließ man sie in dem vieldeutigen Begriff des Mythos gipfeln, hinter dem alles andere zurückzutreten hätte.

Zwei Motive laufen in der modernen Mythosforschung oft unklar durcheinander. Einmal wird der Mythos als geheimnisvolles Produkt überindividueller Kräfte, als Werk des Volksgeistes aufgefaßt, zum zweiten wird die Wurzel des Mythos in gewisse Regionen der individuellen Seele verlegt und der Mythos zum Ausdruck der irrationalen Vermögen des Menschen gemacht, die neben und über den rationalen Kräften sein Wesen konstituieren. Wichtige philosophisch-metaphysische Möglichkeiten sind sichtlich in diesem Mythosbegriff latent; aber daneben Möglichkeiten höchst gefährlicher, den Sinn der Antike zerstörender Modernisierungen. Wenn sogar das philosophische Denken lediglich zum bunten Spiel dichterischer Phantasie wird, kann seine Einheit nur in der irrationalen „mythischen Tiefe" der einzelnen Seele gesehen werden. Individuellen Absonderlichkeiten nachzuspüren, diese im Physiologisch-Pathologischen zu verankern, entspricht der modernen Individualitätsforschung. So setzen sich Psychoanalyse und Tiefenpsychologie, um die letzten Ausstrahlungen dieser Betrachtungsweise zu nennen, in die engste Beziehung zum Mythos; zur „Vertiefung" des Seelenproblems durch erotische Komplexe bietet ja der Mythos aller Völker gewisse Vorwände. Aber auch wenn von diesen extremen Formen der Mythospsychologie abgesehen wird, bleibt es ihre allgemeine Tendenz, von dem objektiven Gehalte, um dessentwillen sich die Philosophie um die Antike zu kümmern hätte, nicht eben viel übrig zu lassen.

Auch die Mythosphilosophie dieser Art — E. Cassirers Philosophie des Mythos wird von dieser Kritik nicht getroffen — treibt letzten Endes darauf hin, das Gedankliche auf die charakteristische individualpsychologische Konstitution zurückzuführen. Hierin läuft sie weithin zusammen mit der vorher geschilderten Richtung auf charakteristische Individualität schlechthin, deren Gefahr die Vereinfachung und unbewußte Angleichung an den modernen geistigen Typus war. Andrerseits aber hat diese moderne Mythosphilosophie und -philologie die Ehrfurcht vor den ganz andern, uns entschwundenen Lebensmächten archaischer Zeiten, das Gefühl der Distanz zu ihnen zweifellos gestärkt; hierin liegen wichtige Fingerzeige für die heutigen Aufgaben der Metaphysik; aber die Gefahr ist oft nicht vermieden worden, in ein recht unantikes Raffinement zu geraten, für sehr moderne pseudoreligiöse oder ästhetisierende Sehnsüchte

einen Eideshelfer in der Antike zu suchen und sie im Sinne eines verfeinerten Bildungs- und Menschenideals umzudeuten. Die starken Antriebe zur wirklich sachgemäßen Verfeinerung der Methoden der Altertumswissenschaft überhaupt und der antiken Philosophiegeschichte im besondern, die von diesen Bestrebungen ausgingen, in die auch die Anregungen des Stefan George-Kreises einzuordnen sind, sollen nicht verkannt werden. Wenn modernste Geistigkeit in der Antike Züge zu sehen glaubt, die ihr zum Aufbau einer Persönlichkeitskultur geeignet zu sein scheinen, so ist auch dies noch ein guter Beweis, daß hinter der gewaltigen sachlichen Leistung des Griechentums und der Antike überhaupt Form- und Bildungskräfte besonderer Art wirksam sind und ein allgemeineres Menschliches in ihr lebendig sein muß. Diese Bestrebungen tragen ein neues Interesse auch an der griechischen Philosophie weit über die von Berufs wegen der Antike zugewandten Kreise hinaus.

Zu den Fragen, die in diesen philosophischen und außerphilosophischen Bewegungen neu gesehen erschienen, mußte wiederum die eigentliche strengere Altertumswissenschaft Stellung nehmen. Soweit sie für die mit ihrem Wesen geforderte humanistische Problematik gar kein besonderes Interesse aufbringt und sich als historische oder philologische Spezialwissenschaft fühlt, hat sie diese in der Tat zum Teil mehr literatenhaft sich äußernden Bestrebungen kaum einer erheblichen Beachtung gewürdigt. Ein zweiter Teil der Forscher hat sich offen, auch im Stil und literarischen Gehaben, dieser neuen Richtung hingegeben und versucht, auf diese Weise die neuen Probleme in die eigene Forschung einzubeziehen. Bei weitem am wichtigsten und fruchtbarsten ist aber die von W. Jaeger ausgehende neueste Humanisierung der Altertumswissenschaft, die mit dem mehrdeutigen Worte der Paideia-Forschung zunächst bezeichnet sei. Insofern in ihr latent eine bestimmte geschichtsphilosophische Stellung zum Ausdruck drängt, führt sie an die Schwelle unserer metaphysischen Problemstellung unmittelbar heran. Diese Geschichtsphilosophie sucht die historische Haltung des 19. Jahrhunderts unter Vermeidung ihrer bedenklichen Konsequenzen beizubehalten: nicht lediglich die tatsächlichen Leistungen der griechischen Kultur als die eines Volkes neben andern gilt es zu erforschen, sondern die besonderen Momente und Motive, die diese Leistung zur Fortwirkung befähigen, sie „renaissancefähig" machen. Nicht die bloßen Tatsachen der historischen Kontinuität vom Altertum zur Gegenwart auf allen Kulturgebieten, in deren oft äußerlicher Sammlung sich der Humanismus leicht zu verzetteln droht, sondern das Prinzip dieser Kontinuität selbst wird in den Mittel- und Blickpunkt gerückt. Beide Ziele sind in eine Betrachtung zusammenzufassen, in die Betrachtung der die europäische Geschichte von allen andern abhebenden Kulturidee, die in der Paideia, der bewußten Selbstformung des griechischen Volkes ihr Prinzip hat, ihre ἀρχή in dem doppelten griechischen Sinne,

der sowohl den zeitlichen Anfang wie die sich aus dessen Kraftentfaltung ergebende Gesetzmäßigkeit bezeichnet.

In Jaegers Vortragsreihe „Platos Stellung im Aufbau der griechischen Bildung" S. 29ff. = Antike IV94 wird die innere Beziehung dieser auf dem Boden der Altertumswissenschaft erwachsenen Idee vom geschichtlichen Wesen des europäischen Menschen zur Sache der Philosophie zum ersten Male deutlicher greifbar. Zwar ist von Platondeutung die Rede, aber diese hängt nun einmal mit der gesamten griechischen Philosophie und schließlich mit der Philosophie überhaupt aufs engste zusammen. Jaeger setzt S. 29 „eine moderne Fachphilosophie" voraus, für die „die Gleichung des Logischen mit dem Wesen und eigentlichen Kern der Philosophie" „naheliegend und selbstverständlich" ist, wobei dann das Logische wieder in dem spezifisch modernen Sinne genommen wurde, daß man erst die ontologische Seite und die Einheit mit dem Ethischen abzog, um das „Rein"-Logische zu erhalten.

Daß dies für die Marburger Philosophen, als sie ihre Platonwerke schrieben, zutraf, und daß die von diesem Zentrum ausgehende Gesamtauffassung der griechischen Philosophie weithin herrschend ist, wurde oben zugegeben. In der Tat hat die heutige Philosophie eben erst begonnen, die methodisch und sachlich von einer ganzen Schule getragene Marburger Platondeutung zu überwinden und durch ein neues aus ihrer eigenen philosophischen Problematik erzeugtes, philosophisch ebenso tief gegründetes, aber mit reinerem historischem Gewissen empfangenes Platonbild zu ersetzen. Doch die systematische Entwicklung ist über die ursprüngliche Marburger Lehre längst hinweggeschritten, und hier muß die These Jaegers weitgehend eingeschränkt werden. Das beweist schlagend das gegenwärtige Philosophieren der beiden originalsten aus der Marburger Schule hervorgegangenen Forscher, Ernst Cassirer und Nicolai Hartmann. Die „Logik", auf die Jaegers Charakteristik zutrifft, ist nicht mehr selbstverständlicher Ausgangspunkt, sondern ein heiß umstrittenes Problem der gegenwärtigen Philosophie. Was er dagegen einer philosophischen Behandlung der griechischen Philosophie neben- oder überordnet (S. 30), ihre Einfügung in die geistige Substanz der gesamten antiken Kultur, entspricht dem Ziel einer metaphysischen Betrachtung, wie sie sich genau und streng aus der heutigen Lage der Fachphilosophie ergibt. Es ist eben kein Zufall, daß gerade in dieser heutigen Situation der Philosophie die Idee jenes humanistischen Menschenbegriffs und eines humanistischen Logos als Forderung der Altertumswissenschaft auftrat.

4. ZIELSETZUNG DER DARSTELLUNG.

Die Aufgaben einer Darstellung der griechischen Metaphysik sind damit einigermaßen abgesteckt. Auf drei Punkte müßte eine umfassendere Darstellung das Schwergewicht gleichmäßig zu verteilen suchen: ein-

mal müßte das charakteristische menschliche Dasein der Philosophen aus dem Ganzen ihrer geschichtlichen Lage verständlich werden. Zweitens müßte in ihrer philosophischen Selbsterkenntnis das Bewußtwerden ihres einmaligen geschichtlichen Daseins aufgesucht und in ihm die systematische Einheit der Lehren gewonnen werden. Das Dritte und Letzte ist das Wichtigste: an und mit dem Begreifen dieses sich selbst verstehenden philosophischen Daseins, wie es die Geschichte der Philosophie uns aufgibt, muß die von den Griechen herreichende und uns mit umfassende Entwicklung des menschlichen Geistes als menschliches Sein, so wie es wirklich war und ist, als inneres Schicksal unseres eigenen denkenden Bewußtseins hervortreten. Nicht indem wir unser heutiges Denken hineindeuten in die Vergangenheit, erheben wir uns selbständig über sie, sondern indem wir unsere geschichtlich gewordene Existenz bewußt anerkennen, das früher wahr Gewesene in seinem eigenen Sinne durchschauen, indem wir dadurch durchschauen und durchstoßen bis zum menschlichen, d. h. geschichtlichen Sein schlechthin, bis zu demjenigen Grunde, in dem die Einheit des früheren und des heutigen Daseins sich als sachliches Wesen des Menschen erfüllt und den übergreifenden Zusammenhang von Einst und Jetzt herstellt. Dann werden die in dem verengten Blick der bloßen Gegenwart uns entschwundenen, durch allerlei Zufälle verschütteten Probleme der Metaphysik wieder lebendig werden und diese wird sich zur umfassenden Seinslehre erweitern.

Diese allgemeine, durch die Sache geforderte Zielsetzung muß auch trotz der gebotenen Einschränkung dieses Abrisses in der Methode der Betrachtung festgehalten werden. Dem Plan dieses Handbuches entsprechend darf bei der Auswahl des Stoffes die bescheidenere Zielsetzung eintreten, „das, was bei der eigenen philosophischen Arbeit aus dem Früheren lebendig und bedeutsam geworden ist", für die aktuelle systematische Frage nach einer Metaphysik des Menschen fruchtbar zu machen.

5. LITERATUR.

Die hier zugrunde gelegte Auffassung von Metaphysik wäre wesenlos, wenn sie in einer programmatischen Angabe geklärt und bezeichnet werden könnte; kommt doch alles darauf an, den Sinngehalt der zur vorläufigen Umschreibung benutzten, völlig vagen Begriffe, wie menschliches Dasein, rationale und wissenschaftliche Haltung usw. anders zu bestimmen und zu erfüllen, als sie dem modernen Bewußtsein zunächst vorzuschweben pflegen. Danach kann die vorstehende Einleitung zunächst lediglich dazu dienen, gegenüber den verwandten Teilen des Handbuches die Richtung der Untersuchung ungefähr anzudeuten, also gegenüber der Metaphysik der Natur von Driesch (II B), der Erkenntnistheorie von Kuntze (I B), der Philosophischen Anthropologie von Groethuysen (IV A), der Metaphysik der Seele von Seifert, der Ethik des Altertums von Howald (III F, B). Die immanente Stellungnahme zu diesen Arbeiten ist keine Kritik, sondern Ergänzung; das dort nicht Behandelte, diejenigen Seiten des doch schließlich einheitlichen Gegenstandes der Antike, die nach dem Blickpunkt jener Verfasser zurücktreten durften und mußten, sind hier bewußt herausgearbeitet. Soweit ist die durch

Thema und Raum geforderte Auswahl, die Akzentuierung der stofflichen Gebiete von jenen Arbeiten in gewissem Sinne abhängig. Daraus ergibt sich für den Leser die Notwendigkeit, die andern genannten Teile immer im Auge zu behalten. Um demjenigen, was sich mir beim Durchdenken der alten Philosophie unter der besonderen Aufgabe dieses Handbuchs an neuen Einsichten ergeben hat, Raum zu schaffen, muß von dem Recht des Verweisens auf fremde und eigene Arbeiten Gebrauch gemacht werden. Die allgemeine Auffassung der Metaphysik als der verstehenden Analyse des menschlichen Daseins in seiner geschichtlichen Entwicklung liegt meinen Arbeiten seit meiner Habilitationsschrift „Zum Problem der Philosophiegeschichte" Kantstud. 1921, zugrunde; eine allgemeinere Erörterung des Seinsbegriffs bietet der Aufsatz: Das Problem der Willensfreiheit im Platonismus, Antike IV. Die besonderen Anwendungen auf die Philosophie der Griechen werden von Fall zu Fall erwähnt werden.

Die Hinwendung der Metaphysik zu einer Ontologie geistig-seelischen Daseins entspricht so sehr dem allgemeinen Trieb der gegenwärtigen Philosophie, daß die Auswahl zufällig bleiben muß. Diltheys Ringen um die „Kritik der historischen Vernunft", seine Darstellung der Geschichte der Philosophie im zweiten Teile der Einleitung in die Geisteswissenschaften mit ihrer Entgegenstellung von Metaphysik und „ihrem Schatten, dem Skeptizismus" ist mir zuerst wichtig geworden. Seine Forderung einer neuen, den geisteswissenschaftlichen Aufgaben gewachsenen Psychologie ist auf verschiedene Weise in der Denkspychologie und in der Phänomenologie erfüllt worden. Die Denkpsychologie hat in der philosophisch vertieften Form, die ihr R. Hönigswald gegeben hat, für meine Auffassung der metaphysischen Probleme eine große Bedeutung gewonnen. Indem jede objektive Gegenständlichkeit ihre Beziehung zum „Prinzip und zur Tatsache des — hic et nunc erlebenden — Ich" erhält, entsteht für die Erkenntnistheorie die Möglichkeit einer metaphysischen Begründung im Dasein der Person, der geistigen Monade; indem deren Erkenntniserlebnisse mit denen der andern Monaden im „Verständnisprozesse" innerlich verknüpft werden, wird der Hönigswaldsche Begriffsapparat gerade besonders fruchtbar für die Erschließung des antiken Menschenbegriffes, in dem die Vereinzelung des denkenden Ichs, diese crux metaphysica des modernen Denkens, immer wieder, wo sie auftrat, erkenntnistheoretisch sofort überwunden wurde (z. B. die Sophistik in Sokrates). Wesentliche Aufschlüsse über das Gesamtsein der Antike im Gegensatze zum Christentum sind immer noch bei Hegel zu gewinnen; weniger aus den ausdrücklich diesen Dingen zugewandten Vorlesungen als aus den Werken, in denen die systematische Kraft des Denkens auch seinen historischen Blick schärft, also vor allem in der Phänomenologie; auch die theologischen Jugendschriften waren mir sehr wichtig. Die moderne Phänomenologie bleibt historisch und sachlich mit der Ontologie der antiken Philosophie verbunden; auch Heideggers neueste Wendung des Ganzen knüpft an die Seinslehre des platonischen Sophistes und der aristotelischen Metaphysik an. Von Heidegger ist die metaphysische Frage des „Menschen und seines Daseins" am umfassendsten gestellt und über ihre antike Form hinausgeführt worden, indem menschliches Dasein nicht nur in seiner menschlichen Umwelt, in seiner monadischen Existenz gleichsam flächenmäßig, sondern zugleich in seiner geschichtlichen Tiefe, in seiner Zeitlichkeit aufgewiesen worden ist. Da in dem Verhältnis der Phänomenologie Husserls zu der Schelers und Heideggers sich eine parallele Dialektik abspielt wie in der antiken Philosophie im Übergange von Sokrates-Platon zu Aristoteles, soll später darauf noch einmal zurückgegriffen werden. Soviel zur allgemeinen systematischen Orientierung.

Die notwendige und fruchtbare Tendenz zum „Charakteristischen" ist wie mir scheint am schärfsten formuliert bei Ed. Schwartz, Charakterköpfe aus der antiken Literatur I (Lpz. 1906), S. 1, bes. S. 2: „Den Idealtypus soll der Charakterkopf ersetzen, die klassischen Gespenster sich verdichten zu Individuen leibhaftigen Wesens". Höchst wichtig die sofort folgende Einschränkung: „Auch einer solchen Betrachtung schieben sich nur zu leicht Phantome vor die echten Bilder. Das in der Übertreibung falsche Prinzip, in jedem Literaturwerk ein persönliches Bekenntnis zu sehen, und die nie aussterbende Neigung der Menge, in den Großen des Geistes die eigene Kleinheit wiederzufinden,

nähren immer von neuem die Meinung, es käme nur darauf an, die Neigungen und Leidenschaften, die individuellen Fehler und die Zufälligkeiten des einzelnen Menschendaseins, oder gar, um den greulichen Ausdruck zu gebrauchen, das sog. Milieu möglichst genau herauszupräparieren und vor Augen zu stellen, als sei damit das volle Verständnis einer geistigen Persönlichkit und ihres Werkes gesichert." Dieser Kritik Schwartz' verfällt ein großer Teil der Philosophiegeschichte. Darin ist das philosophisch Unzureichende der Darstellung etwa in Th. Gomperz „Griechischen Denkern" begründet. Versuche, moderne Psychologie auf die Antike zu übertragen: Heinrich Gomperz, Psychologische Beobachtungen an griechischen Philosophen (Internat. psychoanal. Verl. 1924); Howald, Die Anfange der europäischen Philosophie (München 1925); die Einleitung interessant durch den Versuch, dem archaischen Denken durch eine „Reihenpsychologie" — „Ersatz für Individualpsychologie" — beizukommen, ohne die modernen Kategorien aufzugeben.

Der „Formbegriff" in der obigen Bedeutung ist vor allem von Werner Jaeger und Karl Reinhardt angewandt worden, von Jaeger in der Einleitung seines Aristoteles (Berlin 1923). Jaeger gewann ihn sichtlich an der Gegenüberstellung des platonischen und aristotelischen Philosophierens, Reinhardt an der Erfassung des Poseidonios.

Die beiden großen Bücher von Reinhardt: „Poseidonios" (München 1921) und „Kosmos und Sympathie" (München 1926) s. Poseidonios S. 1 „Das für wahr Gehaltene wird nun abhängig von einer inneren Form, und diese wird für uns das Tönende, Vertrautere, auch wo die Inhalte anfangen, uns zu befremden. Diese Form ist etwas anderes als die Persönlichkeit, der Mensch als Gegenüber seines Werks, was doch nur wieder ein anderer, ebenso oberflächenhafter Inhalt wäre, äußerlich lebendiger vielleicht für Schaulustige anzusehen, doch starr wie das Modell eines verschwundenen Tieres, das man nach seinen Knochen konstruiert: die innere Form ist für uns das, was im Erstarrten und für wahr Gehaltenen selber für uns nicht erstarrt". — Der von Jaeger neuentdeckte Begriff der *Paideia:* Humanismus und Jugendbildung, Berlin, Weidmann 1921 und in der genannten Abhandlung Antike IV, auch als Sonderdruck.

Die Fragmente der Vorsokratiker werden nach Diels' Sammlung zitiert. Von allgemeineren Werken seien hier ein für allemal genannt: Zellers Philosophie der Griechen, Praechters Darstellung in Überweg-Heinzes Grundriß und Burnets Anfänge der griechischen Philosophie. In Burnets gediegener und anregender Behandlung ist die in vielem von der deutschen Forschung abweichende Auffassung, die in England über wesentliche Fragen der griechischen Philosophie besteht, zusammengefaßt. Hönigswalds Philosophie des Altertums ist energisch problemgeschichtlich orientiert, vgl. Gnomon II 1. Wichtig wurde mir immer die Auseinandersetzung mit Ernst Cassirers klaren und weitschauenden Darstellungen, die er an verschiedenen Stellen gegeben hat, zuletzt in Dessoirs Lehrbuch der Philosophie.

Zu der Schlußbemerkung des Absatzes hier nur soviel: die oft, meistens von mathematisch-naturwissenschaftlich orientierten Philosophen wiederholte, gegen den Sinn der Philosophiegeschichte ausgespielte Bemerkung Kants, die Gegenüberstellung von „Gelehrten, denen die Geschichte der Philosophie (der alten sowohl als neuen) selbst ihre Philosophie ist" und denjenigen, „die aus den Quellen der Vernunft selbst schöpfen", hat ihren guten Sinn. Es gibt eine — m. E. durchaus notwendige — Behandlungsweise der Philosophiegeschichte, die nur das „Tatsächliche" feststellen will und die eigene philosophische Bewegung und Stellungnahme ausschaltet bzw. gar nicht erst in Gang bringt (wie weit dies möglich, wie weit dieser Versuch oft auf Selbsttäuschung beruht, darüber vgl. die oben genannte Abhandlung „Zum Problem der Philosophiegeschichte"). Ferner gibt es eine Art systematischen Philosophierens, das die Probleme aktiv angreift, aber doch die Geschichte als Stütze, zur gelegentlichen mehr beispielsweisen Illustration nicht entbehren will. Beiden Arten der Philosophiegeschichte steht diejenige gegenüber, die hier versucht wird. Sie beruht auf der Überzeugung von der Geschichtlichkeit unseres philosophischen Denkens. Um Wahrheit haben sich auch die „historischen" Philosophen bemüht und oft genug, was ich hier zu zeigen hoffe, aus einer für den Ansatz und die Auf-

hellung gewisser, besonders metaphysischer Problemstellungen sehr viel günstigeren geistigen Umwelt heraus als es unsere Gegenwart ist. Andrerseits sind wir „Gegenwart", wir mögen uns stellen wie wir wollen, wir können in die geistige Haut früherer Geschlechter nicht mehr hineinschlüpfen, nicht einmal in die der vorigen Generation; wir sind genötigt, alles frühere zu „deuten" und auszulegen. Je lebhafter wir die Organe dieser Deutung zur treuen Aufnahme des früheren Wahrheitsstrebens ausbilden und üben, je mehr wir das Geschichtliche der Vergangenheit in seiner wahren philosophischen Substantialität in Bewegung setzen, desto tiefere Regionen der „Sache" decken wir auf. Ob es eine solche Philosophiegeschichte gibt und ein solches Philosophieren, und wie weit wir heute dazu schon fähig sind, kann nur die Erprobung lehren.

II. VORTHEORETISCHE METAPHYSIK.

1. DER ANFANG METAPHYSISCHEN DENKENS.

Um gegenüber einem so mannigfaltig in sich selbst sich gliedernden Gebilde wie der vorsokratischen Philosophie aus den Trümmern der Zeugnisse den richtigen Ansatz zu finden, verwerten wir das bisher Erörterte. Wir schlossen oben mit der allgemeinen metaphysischen Behauptung, es sei möglich, hindurchzusehen durch die Erscheinungen der Geschichte auf ein Tieferes, auf Etwas, das sich in den abwandelnden Erscheinungsformen selbst dauernd darstellt. Auf dieser Möglichkeit beruht jede philosophische Auswertung früherer Philosophie, die Deutung ihrer zunächst in „natürlicher" geschichtlicher Einstellung aufzusuchenden Zeugnisse aus einem sachlichen Ganzen, über dessen Existenzform hiermit zunächst noch nichts Genaueres gesagt sein soll. Dieses Prinzip, aus seiner Verengerung befreit und von der Deutung der Philosophiegeschichte erweitert zur Deutung jedes Wirklichen und schließlich aller Wirklichkeit, ist zugleich das erste und, so wie es bisher ausgesprochen ist, noch rohe Prinzip der Metaphysik selbst: nämlich fortzuschreiten von der schlichten Hinnahme der Wirklichkeit, von dem einfachen Dasein in der Welt zu einem andern Sein, zu dessen Charakteristik zunächst bloß die unentschiedene und bedenkliche Bezeichnung des „Tieferen", Eigentlichen wiederholt sei. Diesen Übergang von der „natürlichen" Einstellung zu einer andern hat G. Misch als den „Weg in die Philosophie" dargestellt, denn ihm schien das, was hier „metaphysisch" genannt wurde, den allgemeinen Titel des Philosophischen überhaupt zu verdienen. Überraschend ähnlich klingt zunächst in der Tat die Schilderung dieses Überganges von der einen Haltung zur andern in den Worten Goethes, Diltheys, Husserls, Dschuangtses, Buddhas, Spinozas, Platons.

Ich wähle die Problemstellung Mischs zum Ausgangspunkte und empfehle nicht nur die von ihm gebotenen Texte, sondern auch die einleitenden und verknüpfenden Betrachtungen Mischs der sorgfältigsten Beachtung. Gerade daß kein Versuch gemacht wird, geschichtliche Beziehungen zwischen der östlichen und westlichen Philosophie zu stiften, sondern die parallelen Formen des gleichen Motivs rein nebeneinander gestellt sind, bietet den großen, bis jetzt so viel ich weiß an keiner andern Stelle gebotenen

Vorteil, die besondere Struktur jeder einzelnen Form durch den Gegensatz klarer zu erfassen. Gerade durch Verzicht auf die historische Ableitung kommt so ein treffliches Hilfsmittel zustande, die konkrete geschichtliche Gegebenheit zu erfassen. Es verdient hervorgehoben zu werden, daß Misch grade die iranischen Lehren, denen nach Ansicht mancher anderer Forscher, besonders Reitzensteins, auch für die griechische Frühzeit Bedeutung zukommt, zu seiner Parallelisierung nicht verwendet hat.

Zu der gesamten Frage hier nur ein grundsätzliches Wort. Ich glaube, daß die Möglichkeit orientalischen Einflusses auf die griechische Philosophie der Frühzeit durchaus zugegeben werden kann. Man kann eine Behauptung wie die, daß übereinstimmende Erscheinungen hier und dort spontan entstanden sind, nicht beweisen und nicht widerlegen. Wichtiger scheint es mir, aus der typischen Reaktion, mit der etwa in der alten Akademie oder in der Stoa und im Neuplatonismus notorische Einflüsse orientalischer Anschauungen beantwortet werden, für die Frühzeit Schlüsse zu ziehen. Diese könnten nur so lauten: wie später die griechische Philosophie alles Orientalische, das sie aufnahm, in einer ganz bestimmten Weise umgestaltete und es in griechische Form goß und eine Reihe von Gedanken stets bewußt von sich fern hielt, so wird es auch mutatis mutandis früher gewesen sein. Die spezifischen Kräfte des griechischen Denkens könnten gerade durch die Entgegensetzung gesteigert und zur Wirkung gebracht worden sein. Beweisbar und zugleich geschichtlich wie historisch wichtig ist lediglich die tiefe Abwandlung der ganzen Gedankenbildung; das charakteristisch Griechische hervorzuheben wird in der ganzen folgenden Erörterung das Hauptbestreben bleiben. Und dieses Ziel empfahl die Anknüpfung an die Mischsche Fibel.

Zunächst ergeben sich im Anschluß an die von Misch gegebenen Parallelen eine Reihe von Fragen. Misch hebt drei große Typen des Durchbruchs durch die natürliche Einstellung hervor, je nach dem Ansatz beim Ich, bei der Gemeinschaft und bei der Welt. Der Durchbruch wiederholt sich auch innerhalb einer und derselben Kultur auf verschiedenen Entwicklungsstufen. Auf jeder Stufe der Entwicklung kann ein „Verfallen“ (Heidegger), ein Einschlafen des metaphysischen Bewußtseins eintreten und je nachdem völlig verschiedene neue Reaktionen nötig machen. Zum Zwecke weiterer Differenzierungen seien zunächst einige Probleme ganz schematisch formuliert — sie zu verfeinern wird gerade die Geschichte der griechischen Metaphysik sofort Veranlassung geben:

1. Ist die sogenannte natürliche Einstellung, der Tat- und Geschehenszusammenhang, in dem sich das Bewußtsein vorfindet, überall dieselbe?
2. Wie weit läßt sich für eine metaphysische Betrachtung die unter bestimmten anderen Gesichtspunkten durchaus notwendige Unterscheidung einer theoretischen und praktischen Vernunft — von anderen Verhaltungsweisen zunächst abgesehen — durchführen, wie weit lassen sich Entsprechungen dieser Scheidung im vorphilosophischen Denken der natürlichen Einstellung nachweisen?
3. Angenommen, diese und vielleicht noch andere Verhaltungsweisen ließen sich scheiden: welche Typen des „Durchbruchs zum wahren Sein“ lassen sich überhaupt aufstellen? Wir versuchen eine vorvorläufige Gruppierung.

a) Der unbewußt tätige Mensch der natürlichen Einstellung geht vom Tun zum Denken über, er gibt sich Rechenschaft irgendwelcher Art über sein Tun, tritt also aus der natürlichen Bahn heraus in eine *Theoria*, die der Wissenschaft mannigfach sich annähern kann.

b) Ein ursprünglich zur Reflexion geneigter und äußerlich und innerlich dazu befähigter Mensch glaubt handeln zu müssen; der Übergang ist auf Tätigkeit schlechthin gerichtet.

c) Übergang von einem Tätigkeitstypus zum andern, z. B. von der Vielgeschäftigkeit zur verinnerlichten Tätigkeit; der Wertgesichtspunkt ist entscheidend: es soll „gut", besser als bisher gehandelt werden.

4. Wie steht jener Vorgang, den wir bisher metaphysisch orientierten, zur „Erweckung" ? Wo liegen die Ähnlichkeiten, wo die Verschiedenheiten ? Wir unterscheiden wieder einige typische Möglichkeiten:

a) Den Fall der „Berufung": aus gleichgültigem Zustand Intensivierung, Glauben.

b) Durch „Aufklärung" tritt in einer religiösen Haltung Zweifel ein; im Zweifel lassen sich eine Reihe von Stufen unterscheiden.

c) Die „Aufklärung" kann aber auch umgekehrt als Bestätigung des Glaubens wirken, sie kann sich an seine Stelle setzen, „dieselben" Wirkungen hervorrufen — der an sich unwahrscheinlichste, aber für die griechische Metaphysik wichtigste Fall.

5. Welche Bedeutung hat unter dem Gesichtspunkte des Überganges von natürlicher zu philosophischer Haltung das ästhetische Verhalten ? Gibt es etwa auch in der natürlichen Einstellung ästhetische Verhaltungsmöglichkeiten ? Ist umgekehrt die philosophische Theoria ablösbar durch die ästhetische ? (auch diese Frage gerade für die Antike zu erwägen).

Misch hat die Unterschiede zunächst einmal hinter dem Grundphänomen jenes „Durchbruchs" zurücktreten lassen; in der Tat könnte man formal in allen möglichen Fällen eine Änderung des Seins- und des Daseinserlebnisses anerkennen, die als Übergang zum besseren, wertvolleren, wahreren Sein und Dasein empfunden wird. Gerade wenn man dies festhält, tritt die unendlich reiche Fülle der Möglichkeiten hervor, in denen dieser Vorgang sich darstellen kann, die Verschiedenheiten der Richtung und die Wirkung des Ausgangs- und Zielpunktes, die oben angedeutet wurden. Angesichts dieser verschiedenen Möglichkeiten muß es unsere erste Aufgabe sein, den Anfang der europäischen Geistesgeschichte, d. h. die geistige Lage der Griechen, in der die Geschichte ihrer Metaphysik und Philosophie anhebt, richtig zu fassen.

2. DER MENSCH IN SEINER WELT BEI HOMER UND HESIOD.

Als umfänglichere Zeugnisse aus älterer Zeit, aus denen eine bestimmte Gesamthaltung dem Dasein gegenüber mit einiger Sicherheit erschlossen werden kann, kommen nur die Homerischen und Hesiodischen Gedichte in Frage.

Hinter diese Zeit zurückzugehen ist nur insofern möglich, als aus dem höchst komplexen, in sich uneinheitlichen Bilde, das Homer und Hesiod bieten, auf eine räumlich-zeitliche Gliederung dessen, was als „die Griechen" notwendig zusammengefaßt werden muß, und damit auf die vorhergehende Entwicklung zurückgeschlossen werden kann und muß. Die griechische Welt ist in dem Augenblicke, in dem sie für uns sichtbar in die Geistesgeschichte eintritt, nicht nur nach Stämmen verschiedener Eigenart gegliedert, sondern diese Stämme haben noch jeder eine verschiedene Entwicklung hinter sich, und ihre kulturell-geistige Entwicklungsstufe ist sehr verschieden; beide Momente durchdringen und überschneiden sich natürlich mannigfaltig. Der ionische Stamm in Kleinasien ist „weiter", weil er eine andere Geschichte gehabt hat, weil er andern Einflüssen unterlegen ist als die festländischen Griechen des Mutterlandes; zugleich ist er an sich anders, hat für diese Einflüsse eine andere Empfänglichkeit; es ist hier nicht unsere Sache, über die Feststellung dieser zusammengehörigen, in Wechselwirkung stehenden Züge hinauszugehen und weitere geschichtliche Fragen zu stellen.

Es gilt heut als sicher, daß die Homerischen Gedichte ihre entscheidende Formung dem ionischen Geiste verdanken. Hesiod, dessen Vater zwar aus Kleinasien eingewandert ist, gilt als Vertreter mutterländischen Empfindens.

Die „Bauerngesinnung" der „Erga", das Rechtsgefühl, besser die Rechtssehnsucht, die Schwere des Geistes, wird nicht nur individuelle zufällige Eigenheit des Menschen Hesiod und seines persönlichen Schicksals, des vom Bruder erfahrenen Unrechts sein. Es greifen mindestens starke Unterschiede des sozialen Hintergrundes ein. Hesiod verfolgt die „Geschenkefressenden" Richterkönige mit seinem Haß, die homerische Welt aber ist die der feudalen Rittergesellschaft Ioniens, für deren Höfe die homerischen Sänger da waren.

Desto wichtiger sind für uns gewisse gemeinsame Züge der allgemeinen Stellung zum Dasein. Ihre Beziehung zu grundlegenden Problemen der griechischen Metaphysik wird sofort hervortreten, auch wenn wir diese Züge zunächst wieder ganz schematisch zusammenstellen.

Wir wollen uns aber vorher kurz die Frage vorlegen, welche Stellungnahme zum Dasein der extreme Klassizismus Homer und den Griechen überhaupt zuschrieb. Sorgloses, unproblematisches Hinnehmen des eigenen Seins und des Seins der Welt, „Ungebrochenheit" der geistig-sinnlichen Natur, „Naivität" bezeichnen dieses Wunschbild des Daseins, das man auch in den Homerischen Gedichten zu finden glaubte, nachdem man es aus ganz andern Regionen — von Theokrit und der hellenistischen Bukolik überhaupt — empfangen hatte. Dagegen stellte Nietzsche den Pessimismus der Griechen, den Silensspruch vom wertlosen Dasein, vom Wunsche nach dem Nichts. Gemildert und vielfach eingeschränkt liegt der Pessimismus den Hesiodischen Gedichten zugrunde. Doch mit einem so einfachen Schlagworte ist keine Stellungnahme zu bezeichnen.

Ein eigentümlich verkleideter Rest klassizistischer Auffassung hat sich aber hartnäckig in der Vulgata der Philosophiegeschichte gehalten. Der Selbstauffassung des griechischen Denkens wurde dieselbe ungeschichtliche Verabsolutierung des Seins zugeschrieben, in der der Klassizismus in rückwärts gewendeter Betrachtung das Griechentum sah. So entstand die Meinung von der „Ungeschichtlichkeit" des griechischen Geistes, der „rationalistisch" das „Werden" verleugnet hätte und stets dem „zeitlos Seienden" auf der Spur gewesen sei. Hier liegt ein ernstes metaphysisches Problem. Daß erst dem 19. Jahrhundert das eigentliche Bewußtsein geschichtlichen Werdens aufgegangen ist, daß die „Geschichtlichkeit" des Daseins erst in der neuesten metaphysischen Forschung aufgehellt worden ist, muß zugegeben werden (vgl. Antike IV, 42 Die Gefahren modernen Denkens und der Humanismus); aber die Wichtigkeit dieser Entdeckung kann in unserer Auffassung nur steigen, wenn es sich herausstellen sollte, daß trotzdem kein früheres Bewußtsein ohne eine Form des Wissens um seine Geschichtlichkeit existiert hat. In welcher Form lebt dieses Wissen in der alten Epik? Das ist die erste Frage.

1. Eine Evolution, ein Fortschreiten zum Besseren als Gesamtsinn geschichtlicher Entwicklung gibt es im Umkreis dieses griechischen Denkens nicht: *Presbytaton*, das Älteste zugleich als das Ehrwürdigste, bleibt eine Grundkategorie griechischer Seinsvorstellung. Es bestimmt also die Form des Abstiegs, der Verschlechterung, wie sie in der Fabel der Weltalter bei Hesiod ausdrücklich beschrieben wird, das Welt- und Ichverständnis. Genau die gleiche Auffassung herrscht im homerischen Epos, nur anders gewendet. (Nestor ist ihr typischer Vertreter.)

2. Liegt nun der Glaube vor, daß der Mensch einer dauernden Verschlechterung verfallen sei? Dies ist nicht der Fall, und damit tritt die erste Antinomie auf: über die Vorstellung des dauernden Abstiegs schiebt sich eine andere, die kurz und schematisch so bezeichnet werden kann: Der Abstieg hat eine Grenze, er kann aufgehalten werden; eine *Soteria*, Rettung, Bewahrung ist möglich; auch dies ist eine griechische Grundkategorie. Und schon in der ältesten Zeit gewinnt diese Vorstellung den Sinn: es ist gut, daß der Abstieg gerade an dieser, dem gegenwärtigen Sein entsprechenden Stelle der großen Entwicklung aufhört; wenn auch das Leben schwer ist, so müssen wir doch wünschen, daß dieser „wirkliche" Zustand innerhalb seiner spezifischen Seinsmöglichkeiten sich entwickelt und brauchen dann nicht auf eine Wiederkehr des „goldenen Zeitalters", d. h. auf eine grundsätzlich andersartige Seinsart zu rechnen.

Bei Hesiod ist die gesamte Theogonie und Anthropogonie darauf angelegt, die Herrschaft des Zeus genetisch zu erklären als den Zielpunkt einer Entwicklung; Zeus hat „mit Recht" seinen Vater besiegt, und deshalb hat seine Herrschaft ein Anrecht auf Bestand. Wenn das mit ihm in die Welt eintretende Prinzip der *Dike*, der Gerechtigkeit, dem er seine Herrschaft verdankt, auch bei den Menschen durchgeführt wird, dann wird

sein Zeitalter auch für die Menschen nach ihrer Natur der wünschenswerteste Zustand sein. Genau dieselbe Vorstellung bei Homer, nur daß da die Herrschaft des Zeus bereits völlig konsolidiert ist. Diese Tatsache ist desto wichtiger, weil oft genug die Spuren der theogonischen Idee sich vorfinden, deutliche Hinweise, daß den Dichtern die kämpfereiche Vorgeschichte der Zeusherrschaft durchaus bekannt ist und sie darauf Rücksicht nehmen. Als im 1. Buche der Ilias die feste Ordnung des Götterkreises gestört zu werden droht, erinnert Zeus an die Zeit, in der er wider alle Götter stand. Im Ton und Gehalt veränderte Motive theogonischer Spekulation klingen in die merkwürdige Szene von der Überlistung des Zeus durch Hera hinein.

Zusammengefaßt und als metaphysische Haltung betrachtet kann also die Stellung beider Gedichte als der Entschluß zur Bejahung dieser erlebten wirklichen Welt bezeichnet werden. Aus dem lebhaft empfundenen — gleichviel aus welchen Quellen empfangenen — Glauben vom Verfallen des Gesamtdaseins menschlich-göttlicher Entwicklung und dem stärksten Erlebnis der Schwere dieses Daseins für alle an ihm beteiligten Wesen wächst der in äußerster Spannung zu diesem Glauben stehende Optimismus hervor, der seine Wünsche und Hoffnungen in diesem Dasein beschlossen sein läßt. Dieser dem Diesseits zugekehrte Wirklichkeitssinn bestätigt sich in dem folgenden dritten Gedankengange.

3. Genau so wie in der mythisch sich symbolisierenden Wertgliederung der zeitlichen Abfolge möglicher, an sich erwünschter und dem religiösen Glauben zugänglicher Daseinsweisen die volle Kraft metaphysischer Bejahung auf diesen Ablauf, auf die Zeusepoche fällt, und alle Tatbereitschaft dem Zwecke gilt, dieses Leben in seinem wesensmäßigen Bestande zu verwirklichen und zu bewahren, so wird auch in der gleichsam räumlich vertikalen Gliederung gleichzeitig bestehender Seinsweisen der Götter, der Menschen, der abgeschiedenen Seelen dieses menschliche Leben in mehrfachem Sinne zum mittleren zwischen extremen Seinsformen, und zwar wird in ihm der Mittel- und Zielpunkt erfaßt, nach dem alle andern Seinsarten vorgestellt werden. Wir betrachten erst die Spiegelung des menschlichen Daseins in der Götterwelt und dann die in dem Totenreiche, in dem die Seelen als kraftlose „Abbilder" der volleiblichen Existenz ein „Schattendasein" führen.

In unserem ersten und zweiten Gedankengange hatten wir das metaphysische Bewußtsein eines mythischen Abstiegs einfach neben das des „ontischen" Übergewichts dieser erlebten Seinsordnung stellen müssen, um zunächst einmal den Tatbestand zu beschreiben, wie er sich aus den Quellen ergibt. Wir müssen nun fragen: wie stellt sich einem Bewußtsein, das an ein Ende des Abstiegs, an sein Einmünden in eine bestehende und zwar zu „Recht" bestehende Ordnung glaubt, jener dem Abstieg vorhergehende höhere Zustand dar? Man könnte meinen, daß von einem solchen Bewußtsein der Diesseitigkeit aus jenes *Presbyteron*, die ehrwürdige Ahnenzeit besserer Zeitalter, und die sie erfüllenden göttlichen Wesen einfach verblassen und damit eine „realistische" Weltauffassung

sich auf den Umkreis der unmittelbar erfahrenen Wirklichkeit beschränkt und verengt. Dies nicht zu tun, nichts Früheres aufzugeben, sondern dem neuen Zustande des Geistes unwillkürlich anzupassen, darin spricht sich eine noch lange wirksame Eigentümlichkeit des griechischen Geistes aus. Gegenüber dem starren Konservativismus anderer großer archaischer Kulturen einerseits und dem selbstbewußten Pochen auf Fortschritt und Höherentwicklung andrerseits, in dem wir Späteren leben, lebt die griechische Antike in einer beispiellosen und darum ewig vorbildlichen Kraft der Metamorphose; nachdem einmal die *Soteria*, die Bewahrung des Vorhandenen als metaphysisches Grundmotiv wirksam ist, weitet sich ihr Anwendungsbereich auf alles Frühere aus, indem auch für die schöneren und besseren Daseinsformen in einer andern Dimension eine Fortdauer gesucht und in dem Leben der olympischen Götter gefunden wird. (Bereits das bedeutet einen ersten Schritt zu jener merkwürdigen Freiheit dem Zeitbegriff gegenüber, die für das griechische metaphysische Denken immer charakteristisch bleiben wird; die ἀρχή, ursprünglich das Frühere vor dem Sein, wird zum „Prinzip", zu einem wesentlichen Bestandstück des einheitlich Seienden.)

Wir sahen, daß die theogonische Spekulation einen mythischen Vorgang zunächst einfach so beschreibt: Zeus siegt im Kampfe mit früheren Göttergeschlechtern auf Grund seines Rechtes; Wahrer des Rechtes, der Dike bleibt er in der mutterländischen Dichtung, bei Hesiod, bei Solon, im ganzen noch bei den älteren Tragikern. In den Homerischen Gedichten ist die Einbeziehung des göttlichen Daseins in die Sphäre der diesseitigen Wirklichkeit vollendet. Dem ungemeinen Reichtum des homerischen Weltbildes gegenüber bleibt hier für uns nur die ganz schematische Zusammenstellung einzelner Züge möglich.

a) Die Götter bleiben von einem merkwürdigen Glanz umgeben, der im letzten Grunde auf ihrer Unabhängigkeit von der Zeit, vom Alter und Tod, von allen menschlichen Tributen an die Zeitlichkeit beruht; sie sind die ewig Währenden.

b) Diesen Eindruck zu wahren, erfordert die größte Meisterschaft des Dichters, denn nichts Menschliches ist ihnen fremd. Sie werden sogar verwundet, aber ihre Wunden heilen schnell; auch ihre Ehre, menschlich gesprochen, kann vorübergehend gefährdet werden, aber wie feudale Herren überstehen sie auch peinliche Situationen rasch, und bald ist alles wie's war; es ändert sich nichts, es tritt kein neuer Gott in den Olympos ein, das göttliche Reich ist konsolidiert. Anthropomorphismus und Anthropopathismus gilt gemeinhin für bloße Unfähigkeit, einen reinen Gottesbegriff zu bilden; hier ist aber sichtlich geradezu das Motiv wirksam, Götter soviel als möglich den Menschen anzunähern, damit sie ihre eigentliche Funktion erfüllen.

c) Diese besteht in der handgreiflichen Regelung des menschlichen Daseins. Dadurch allein kommt die göttliche Macht zum Ausdruck;

mit Fleiß haben diese Dichter für das Dasein und Leben der Götter eigentlich nichts übrig gelassen, wenn man ihre Sorge um ihre Schützlinge, ihr Eingreifen in deren Leben abzieht; hierfür aber müssen sie „anthropomorph" sein, wie wir in den Gedichten deutlich sehen; sie nehmen ja nur zum Zwecke ihres Eingreifens Gestalt an, diese oder jene; daß sie das tun können, das ist ein wesentlicher Teil ihrer Göttlichkeit. Wie sie sonst aussehen, was sie „an sich" sind, darüber erhalten wir keine eindeutige Antwort: denn Menschen dürfen sie so nicht sehen, etwa Athene mit der Aegis — daß man sie sehen könnte, wenn man die ungünstigen Folgen auf sich nimmt, ist wohl keine Frage.

d) Aus dieser wesensmäßigen Aufgabe entspringt auch notgedrungen der Anthropopathismus: da die Menschen widerstreitende Ziele haben, alle aber der göttlichen Allmacht unterstehen, so müssen eben die Götter unter sich uneins sein — darin liegt eine Folgerichtigkeit der griechischen Anschauung, über die sich keine Zeit überlegen dünken möge. Also müssen die Götter sich streiten, sich betrügen; selbst Zeus erliegt vorübergehend dem Trug der Hera, obwohl er mit jener Macht am nächsten verbunden ist, die über Göttern und Menschen gleichermaßen waltet, dem Schicksal, der gewaltigen *Moira*. Eine einheitliche Kraft muß natürlich für den Ausgleich aller himmlisch-irdischen Kompetenzkonflikte sorgen. Aber die Götter unterstehen dem Schicksal nur insofern, als sie sich auf die widerspruchsvolle Aufgabe einlassen, das Menschenleben zu ordnen. Ihr eigentliches Sein wird vom Schicksal nicht berührt, aber es ist ja die Frage, wie weit von einem absoluten Sein der Götter überhaupt gesprochen werden kann.

Daß die homerischen Götter keinen ethischen Vorrang vor den Menschen haben, ist klar, und an diesem Punkte setzte bekanntlich die philosophische Kritik zuerst ein. Auch die *Dike*, die mit Zeus in die Welt kommt, ist bei Hesiod noch kein Prinzip der Sittlichkeit im strengen Sinne. Gerade die Unklarheiten und Widersprüche beweisen das eine: der damalige Mensch, der diese Gestalten entwarf oder ihre Züge sammelte oder schließlich sie als Grundlage der Erziehung gelten ließ, ist entschlossen, die Gegebenheit dieser Welt mit ihrer bunten Fülle von Gewalt und Leiden, von Ungleichheit und Unerklärlichkeit des Schicksals gelten zu lassen so wie sie ist, und als oberstes Prinzip, aus dem Tun und Leiden begriffen werden soll, nur ein eigentümliches Gesetz des Ausgleichs festzusetzen. In diesem Gesetz ist der Charakter einfach gesetzmäßigen Naturgeschehens ebenso beschlossen wie der des Ablaufs des menschlichen Lebens. Wenn Zeus in der Ilias den Entscheidungskampf zwischen den beiden Hauptheldeu durch die Schicksalswage entscheidet, so liegt darin bereits ein einfaches Symbol einer statisch objektiven Maßethik, für die erst spätere Zeiten des Griechentums Gründe und verstehbare Ausdrucksmöglichkeiten suchten und fanden. Jedenfalls wird damit den Göttern ebenso wie die höhere Sittlichkeit auch eine höhere Freiheit entzogen, etwa nach Gutdünken, nach Liebe und Haß das Leben der Menschen letztlich zu gestalten. Wie in den eigentlichen Kerngedichten der homerische Held in den Betätigungen seiner Kraft innerhalb der dynamischen Möglichkeiten wirklichen Daseins bleibt, so waltet auch im wunderbaren Göttertum der homerischen Welt, verglichen mit orientalischem Wunderglauben und Wundersehnsucht, eine eigentümliche Zurückhaltung. Die Seinsweisen der Götter und Menschen bleiben durch Mittelglieder verbunden; nirgends hat die religiöse Urvorstellung der Gotteskindschaft eine so naive Form gewonnen wie bei den

Griechen. Zeus und die andern Götter sind Stammväter der Heldengeschlechter; wenn der Bestand der Götterfamilien in sich auch streng gewahrt wird, so wird doch der göttliche Same über das Menschengeschlecht verstreut, um in diesem die Möglichkeiten menschlichen Daseins vorbildlich im Helden und König zur Erfüllung zu bringen. Wer immer an die Theogonie Hesiods die Frauenkataloge angefügt haben mag, in denen alle die Verbindungen von Göttern und Menschen registriert sind, er hat hier die griechische Auffassung vom Sinne göttlichen Daseins als dauerndem schöpferischen Hineinwirken göttlicher Kraft in das menschliche Sein ganz charakteristisch und spezifisch griechisch zum Ausdruck gebracht. (Ein merkwürdiger Vers der hesiodischen Erga faßt dies alles schlicht zusammen (108): Von gleicher Herkunft sind Götter und Menschen[1]).

4. Wie alles Sinnen über Götter und Schicksal letzten Endes immer wieder auf dieses menschliche Dasein zurückführt und seine Kraft und Würde befestigt, so tragen auch alle Vorstellungen über den Tod und die vom Leibe getrennte Seele nur dazu bei, das volle leiblich-geistige Leben in dieser Welt als das Sein *kat' exochen* auszuzeichnen. Wie das Verhältnis dieser Welt zu der göttlichen Region sich am sinnfälligsten in dem vertraulichen Umgangstone zwischen Menschen und Göttern ausdrückt, so ist das Lebensgefühl dieser Menschen am eindringlichsten in dem für jeden der ihn kennt unvergeßlichen Ausbruch des Achilles zu fühlen, als er, in der Unterwelt von Odysseus gefragt, dieses und jenes Leben vergleicht. Dabei ist das Dasein der Seele nach dem Tode durchaus ein Leben, nur ein Leben von abgeleiteter, sekundärer Seinsart, ein schwacher kraftloser Abglanz dieses Lebens, ein Dämmerzustand, kein traumloser Schlaf, wie ihn Sokrates später als höchstes Glück der müden Seele an einer merkwürdigen Stelle der platonischen Apologie ausmalt, sondern ein halber Wachzustand, der die trostlose Schwäche deutlich zu erleben zwingt. Kein Zug dieses qualvoll ewigen Lebens zeichnet es positiv gegenüber der menschlichen Seinsweise aus, alles ist nur entkräftete Menschlichkeit. Kein belohnendes Glück, keine rächende Strafe ist diesem Leben nach dem Tode in der eigentlich homerischen Fassung eigentümlich; die gestraften Sünder der Nekyia gehören anderer Spekulation an — ob späterer oder früherer, bleibe dahingestellt, wenn auch die Fassung dieser Stelle sicher später ist.

Älter sind sicher die Überreste des Seelenkultes beim Totenopfer des Achilleus und bei der Totenbeschwörung des Odysseus.

Wie wir es bei den theogonischen Mythen sahen, so ist auch hier die homerische Welt in sich selbst von deutlich faßbarer Einheit, sie zeigt die Züge fremden Denkens und Fühlens nur am Horizonte; ihr Umkreis ist umstellt mit fremden Riten, Gebärden und Gefühlen, die aber in ihrer eigentümlichen Bedeutung völlig umgestaltet sind.

[1]) Ob dieser Vers in der Tat den Sinn der Weltalterlehre vorausnehmend bezeichnen soll — an dieser Stelle steht er — ist schwer zu sagen. Er müßte dann so verstanden werden, daß insofern auch die Götter geworden sind, sie derselben Seinsweise wie die Menschen angehören. Deren absteigende Entwicklung läßt immerhin einen höheren Ursprung noch über das erste Zeitalter hinaus vermuten. Vgl. jetzt v. Wilamowitz zur Stelle.

Wenn Achilleus dem toten Freunde die trojanischen Jünglinge opfert, so wirkt dies auf keinen unbefangenen Leser als eine Beschwichtigung der Rache des Toten; jeder Gedanke daran würde die „Form" dieser Stelle zerstören; denn nur die ungemeine Größe der Freundschaft und der Rache — also im Grunde unveränderliche menschliche Gefühle — sollen durch die archaische Geste dieses Opfers ausgedrückt werden. Wenn Odysseus den Toten das Blut der Opfer fließen läßt, so hat sich auch der Sinn dieses Opfers wesentlich geändert; nicht die übermenschliche Kraft der Schatten soll versöhnt werden, sondern im Gegenteil sollen sie durch den Trank des Blutes für kurze Zeit die Kraft ihres menschlich-irdischen Daseins wiedererhalten und aus dem Dämmerzustand in die Verständigungsgemeinschaft mit wirklichen Menschen vorübergehend erhoben werden.

Es wird also wieder altes religiöses Gut umgeschmolzen in eine andere Form; nicht etwa wird das Fortleben der Seele nach dem Tode verneint oder diese Frage gleichgültig gar nicht gestellt: wie überhaupt die Vorstellungen eines völligen Vergehens oder Entstehens aus dem Nichts schwer Raum im griechischen Denken finden. Die unzerstörbare Existenz der Seele wird einfach vorausgesetzt, aber in einer Form, für die wie kaum für eine andere Religion das Goethesche Wort gilt, daß sie „den Menschen ins Leben zurückdrängt und ihn handeln lehrt".

5. Die unter 3 und 4 behandelten Gesichtspunkte sind deshalb so wichtig, weil sie zeigen, daß die „Diesseitigkeit" des griechischen Seinserlebnisses nicht bloße Beschränktheit auf diese Welt ist. Sondern die Griechen behalten die andern über- und unterweltlichen Regionen durchaus im Blick, lassen sich aber weder durch himmlischen Glanz noch durch mythische Abgründigkeit geblendet von der bunten Fülle dieser Welt abwenden, sondern stellen sich frei und selbständig auf den Standpunkt ihres menschlichen Daseins und bejahen es als höchste Realität vor allen andern Seinsweisen. Denn das ist die zur Genüge bekannte Eigentümlichkeit des griechischen Welterlebnisses von Anfang an, die Scharfsinnigkeit in dem eigentlichen und in dem uns vertrauteren übertragenen Sinne, die Gegenstandsnähe des erkennenden Blicks, die ungemeine Kraft der Wahrnehmung, die Bereitschaft, mit allen Organen die Gliederung und Ordnung der sinnenmäßig gegebenen Welt in sich aufzunehmen. Nicht etwa nur die vielberedete Visualität, die die Griechen zum *Eidos* und zur *Idea* führt, sondern die viel umfassendere Aufgeschlossenheit, die eigentlich gerade dadurch charakterisiert wird, daß sie beim einzelnen sinnlichen Eindruck nicht stehen bleibt, sich nicht in ihm verliert, wie das orientalische Märchen sich in einen wunderbaren Goldglanz, in einen zauberhaft süßen Klang gleichsam einspinnt; bei aller Schärfe der Beobachtung, die in den homerischen Gleichnissen immer wieder erstaunen läßt, ist es doch eben gar nicht das Einzelne, das eigentlich gemeint wird, sondern die im Denken erfaßte Beziehung zu anderem, die Verknüpfung; und wenn das Gleichnis sich auch gerne in Einzelheiten ergeht, die vom kühl intellektuellen Standpunkt aus nicht zur Sache gehören, so ist doch diese Beschreibungsfreude entbunden und ent-

schuldigt durch jenes andere Bedürfnis des Zusammenhangs; zudem greift das Gleichnis meist hinter den sinnlichen Eindruck, es schildert innere, nicht äußere, dynamische, nicht anschauliche Vorgänge. Indem das Gleichnis den großartigeren, heroischen Actus in Parallele setzt mit dem einfachen Vorgang des Tierlebens, des handwerklichen Tuns, jedenfalls der schlichten Wirklichkeit des Alltags, trägt es so zu dem Abblenden aller verstiegenen Phantastik bei, zu der großartigen Ernüchterung, in der die gesamte Wirklichkeit als ein einheitlicher Zusammenhang erscheint, innerhalb dessen sich das von den Gottheiten geleitete Tun und Lassen der Menschen abspielt, ohne Einbrüche einer Wunderwelt, die zur völligen Aufgabe des einheitlich verstehbaren Naturzusammenhangs zwänge.

6. Nach derselben Richtung treibt auch ein anderes Motiv, das wie alle bisher geschilderten noch weiter konstitutiv für alle griechische Wirklichkeitsauffassung bleibt. Alles Wirkliche wird immer unter dem Gesichtspunkt des politisch-ethischen Lebens, also des eigentlichen menschlichen Daseins betrachtet. Wo ein rein theoretisches Interesse an der „Natur" als solcher in unserem Sinne vorzuliegen scheint, ist dies meist nur unsere Perspektive, die für das damalige Denken Selbstverständliches wegläßt und uns heute Selbstverständliches ohne weiteres ergänzend hinzufügt.

Zu jedem einzelnen der bisher behandelten Punkte müßte eigentlich von hier aus noch eine Ergänzung hinzutreten. Der Zusammenhang zwischen Göttern und Menschen, wie er den Frauenkatalogen zugrunde liegt, hat auch eine dynastische Bedeutung; der König will sich und sein Geschlecht legitimieren, ihm eine unzweifelhafte Begnadung zuschreiben. Das Weltbild der homerischen Gedichte entspricht, wie man oft gesagt hat, einem feudalen Herrenstand, für den der Sänger zunächst singt. Aber der Sänger hat eine unverkennbare, im einzelnen schwer zu fassende Überlegenheit über diese ständische Gliederung: nicht alle Könige sind mit dem Glanze umgeben, der ihrer göttlichen Geburt entspräche; aus rein menschlichem Geschlecht entstammende Männer und Frauen erhalten ein wirklich menschliches Ethos, das hinter dem aller jener Göttersöhne und -enkel durchaus nicht zurücksteht. Der Gegensatz der hesiodischen Gedichte, in denen die große Bewegung zur Demokratie, die Kritik der bestechlichen Richterkönige offen hervorbricht, zur geistigen Haltung der homerischen Dichter ist im Grunde nicht allzu groß. Die Thersitesreden im Zusammenhang der immerhin merkwürdigen „Peira", der Versuchung des Heerkönigs im 2. Buche der Ilias (v. Wilam. Ilias, 260 ff.) werden zwar mit der ganzen Person des sehr freimütigen Redners der Verachtung preisgegeben. Aber wenn man den Ton berücksichtigt, in dem von Göttern und Helden gelegentlich gesprochen wird, und wenn man daneben den Inhalt der Thersitesreden hält, wird man im Zweifel sein dürfen, was ursprünglicher ist: die eigentümliche Überlegenheit, mit der hier die Helden und deren Schwächen, oder die Gelassenheit, mit der dort die Beziehungen zwischen den Helden und den Göttern behandelt werden, denn beides hängt eng genug miteinander zusammen. Wenn andrerseits die Wirkung des guten Königs sich nach der bekannten Stelle der Odyssee XIX 108 bis auf die Fruchtbarkeit von Acker und Vieh erstreckt, so kann eine religiös mystische Verehrung des „Zeusgenährten" Fürsten und seiner Funktion kaum einfacher und stärker ausgesprochen werden als es hier geschieht. Gewiß kann man hier „Widersprüche" innerhalb der epischen Dichtung sehen, und es werden wohl diese verschiedenen Ansichten durch verschiedene Menschen zu verschiedenen Zeiten ihre Prägung erhalten haben (vgl. Platon Gesetze IV c. 9).

Die kritische Tätigkeit der Philologie, die festzustellen sucht, welche Stücke der homerischen Gedichte verschiedener Herkunft sein mögen, zeigt uns die gewissermaßen natürlichen Ursachen des ungemeinen Reichtums der epischen Dichtung. Aber die — nicht ästhetische, sondern pädagogische — Einheit dieser Dichtung, die als Grundlage der Bildung und Erziehung auf die geistige Entwicklung der Griechen einwirkte, das freie, um die „ästhetische" Einheit unbekümmerte Hinnehmen alles dessen, was sich schließlich zum Werke „Homers" oder „Hesiods" zusammenschloß wie die Teile einer kristallisierenden Flüssigkeit, hat mit dazu beigetragen, die Weite des griechischen Geistes zu erhalten und ihm die geschichtliche Tiefe zu geben, die räumlich verschiedene Stämme und zeitlich das Lebensgefühl sehr verschiedener Zeitalter und Generationen zusammenfaßt. Vgl. Handb. d. Pädag. herausg. v. Nohl u. Pallat I. Bd., Abschnitt 2. Schon daraus ergibt sich ein ganz besonderes Verhältnis der griechischen Denker zur Geschichte und zur Geschichtlichkeit des Daseins; an dieser Stelle wird sich immer deutlicher die wesentliche Grundlage der griechischen Metaphysik und damit die wichtige Abweichung von aller Modernität zeigen.

3. *DIKE* UND SCHULDBEGRIFF.

Es war bereits mehrfach der Begriff der *Dike*, des „Rechtes", wie man ihn übersetzen mag, erwähnt worden, ein Begriff, der näher bestimmt werden muß, um für diese Zeiten griechischer Kultur zu passen. Eine Reihe von Zügen der oben geschilderten Grundhaltung dem Sein gegenüber sind der Ausbildung eines sittlichen Rechts, d. h. eines Verantwortungsbewußtseins, einer klaren Vorstellung von sittlicher Schuld und entsprechender Sühne hinderlich. Die großartige Gelassenheit, mit der grade das Wollen und Handeln der Menschen unter den Einfluß der Götter gestellt wird, die selbstverständliche Ergebenheit, mit der Erfolg oder Mißerfolg, Sieg oder Untergang, langes Leben oder früher Tod als unvermeidliches Schicksal und göttliche Fügung hingenommen wird, andrerseits die Kraft, die aus dieser Einsicht für die unbeirrbare Durchführung der schicksalsgemäßen Mission (Achilles) gewonnen wird — alles dies ist einem sittlich und rechtlich den Anteil freier Selbstbestimmung am Tun und Lassen abwägenden Verantwortungsgefühl nicht eben förderlich, jedenfalls nicht einer Verantwortlichkeit der einzelnen, zu sich selber sich wendenden Person, und an diese müssen wir doch unserem Begriff der Schuld entsprechend letzten Endes immer denken.

Aber das eigentliche Welt- und Selbstbewußtsein ist eben hier noch nicht zu derjenigen individuellen Reflexion entwickelt, die sich und das eigene Tun zum Gegenstande hat oder gar ausdrücklich sich, das Ich, als den entscheidenden Ausgangspunkt des Geschehens begreifen will. Sondern der Mensch fühlt sich im letzten Grunde Gegebenheiten mannigfacher Art gegenüber leidend. Nichts bezeichnet besser den Gesamt-

charakter der antiken Metaphysik als dieses „Haben" von Gegebenem, dieses Verhaftetsein an Seiendes. Diese Haltung ist nicht bloß theoretisch, sondern sie schließt auch Wollen und Fühlen in sich, und selbst in ihren höchsten theoretischen Sublimierungen reichen die Wurzeln der griechischen Metaphysik bis in die mythische Sphäre hinab.

Desto auffälliger sind die Spuren, die auf den Durchbruch eines anderen Schuldbewußtseins durch die Schicht dieser eben bezeichneten Gedankenwelt schließen lassen. Zeus setzt am Anfang der Odyssee in der Götterversammlung den Anteil der Menschen an ihrem Glück und Unglück auseinander (I, 32). Zum ersten Male in der griechischen Literatur wird die Wahrheit ausgesprochen, in der Platon seinen Staatsmythos gipfeln läßt: Gott ist unschuldig, die Schuld ist des das Gute oder Schlechte wählenden Menschen:

„ὦ πόποι οἷον δή νυ θεοὺς βροτοὶ αἰτιάονται.
ἐξ ἡμέων γὰρ φασὶ κάκ' ἔμμεναι· οἳ δὲ καὶ αὐτοί
σφῇσιν ἀτασθαλίῃσιν ὑπὲρ μόρον ἄλγε' ἔχουσιν.
ὡς καὶ νῦν Αἰγίσθος ὑπὲρ μόρον Ἀτρεΐδαο
γῆμ' ἄλοχον μνηστήν τὸν δ' ἔκτανε νοστήσαντα,
εἰδὼς αἰπὺν ὄλεθρον, ἐπεὶ πρό οἱ εἴπομεν ἡμεῖς
Ἑρμείαν πέμψαντες ἐύσκοπον ἀργεϊφόντην
μήτ' αὐτὸν κτείνειν μήτε μνάασθαι ἄκοιτιν·
ἐκ γὰρ Ὀρέσταο τίσις ἔσσεται Ἀτρεΐδαο,
ὁππότ' ἂν ἡβήσῃ τε καὶ ἧς ἱμείρεται αἴης.
ὡς ἔφαθ' Ἑρμείας, ἀλλ' οὐ φρένας Αἰγίσθοιο
πεῖθ' ἀγαθὰ φρονέων· νῦν δ' ἅθρόα πάντ' ἀπέτισεν."

Alles Böse kommt von den Göttern, so sagen die Menschen. „Böses", das für die Menschen Schlechte, das „Übel", wird auf die Bosheit, die böse Absicht der Götter zurückgeführt. Zu unrecht. Durch ihre eigene „Torheit", ihre Verblendung haben die Menschen Leid über den ihnen vom Schicksal bestimmten Anteil hinaus. So überschritt Aigisthos seinen „Anteil", sein ihm zugeordnetes Schicksal. *Moira*, die in *ὑπὲρ μόρον*, „über den Anteil hinaus", liegende Grundvorstellung, bezeichnet also den Anteil des Menschen an der Gesamtmenge von innerem und äußerem Geschehen, von Schmerzen, Lust und Freude, Tun und Leiden, Aufgaben und Leistungen, Erfolg und Unglück, alles zusammengenommen ohne klare Trennung dieser Bestandteile; *ὑπὲρ μόρον* scheint also etwas Doppeltes zu bezeichnen: Schmerzen mehr als die Menschen zu erleiden brauchten nach dem Schicksal; zweitens bezeichnet es ein Handeln, das über die Grenze dessen, wozu ein Mensch berechtigt ist, hinausgeht; in Wirklichkeit wird der Dichter dieser Stelle das Wort in den beiden aufeinanderfolgenden Zeilen in derselben umfassenderen Bedeutung gemeint haben, die sich aus dem über die *Moira* Gesagten ergibt (vgl. zu diesem Begriff auch Stenzel, Platon der Erzieher S. 18ff.).

Dabei wußte Aigisthos, was ihm bevorsteht; denn wir ließen es ihm durch den Götterboten Hermes, den Warner sagen; er wußte, daß Büßung, Strafe (*τίσις*) eintreten wird. Nun hat er — nach langer Zeit des ungestraften Genusses — alles zusammen abgebüßt: Gottes und des Schicksals Mühlen mahlen langsam, *ὀψὲ θεῶν ἀλέουσι μύλαι*.

Jaeger hat diese Worte eines jungen Dichters, eines Problematikers, der bereits in das Zeitalter des werdenden „ionischen Rationalismus gehört" (Stzb. d. preuß. Akad. d. Wiss. Phil. hist. Klasse 1926, 72) in den Zusammenhang des griechischen Denkens eingeordnet und an einem Musterbeispiel gezeigt, wie ein bestimmtes Motiv, das des Warners, in verschiedener geistiger Formung und Erfüllung durch die Dichtung hindurchgeht. Er zeigt, wie bei Äschylos am Schlusse des „Prometheus" genau dasselbe Motiv des Warners auftritt, vor allem, wie es bei Solon einen ganz neuen Sinn gewinnt, der unmittelbar auf die Anfänge der Philosophie bei Anaximander hinweist.

4. DIE ALLMÄHLICHE RATIONALISIERUNG DES BEGRIFFES DER *DIKE* VON HOMER BIS SOLON.

Das Neue, das in dem Denken Solons auftritt, des ältesten attischen, durch die ionische Aufklärung beeinflußten Weisen, ist die Ausschaltung der spontanen Akte göttlicher Strafe und göttlicher Warnung. An ihre Stelle tritt der unaufhebbare Zusammenhang der Ereignisse, den der Geist des klugen und weisen Menschen erkennen kann; so kann der einsichtige Geist des Führers zum Warner werden, wie in dem Eunomiegedicht (Nr. 3, 30 Diehl) des Solon: mein Sinn (*θυμός*) heißt mich die Athener belehren (*διδάξαι*). Der Form nach ist diese Lehre die alte Warnung: Zeus und die Dike werden die gute Verfassung der Bürger segnen, die schlechte verderben und bestrafen; dem Inhalte nach — das hat Jaeger mit vollem Rechte herausgearbeitet — ist es eine ganz andere Einsicht: aus immanenten Gesetzen der sich entwickelnden Wirklichkeit, nach dem Rechte der Zeit (so frg. 24, 3 Diehl) verfällt das Schlechte und das Gute gedeiht und setzt sich durch; und zwar so sicher wie aus der Wolke Schnee oder Hagel kommt, wie auf den Blitzstrahl der Donner folgt (fr. 10), so folgt „naturnotwendig" auf soziales und politisches Unrecht die Strafe. Soziales Unrecht ist eine Wunde am Organismus der Gemeinschaft, die geheilt werden muß, oder zum Tode führt. Und wie die Heilung der physischen Wunden immer rationaler wird, immer weniger rein magischen Gewalten überantwortet wird, so tritt auch im sozialen und politischen Leben die „Rationalisierung" ein.

Doch hier ist ein uns Modernen sehr naheliegendes Mißverständnis fernzuhalten. Diese „Rationalisierung" schließt nicht etwa eine religiöse Haltung zur Wirklichkeit aus, sondern vertieft sie im Gegenteil: gerade die verstehbare, als notwendig erkannte Ordnung der Wirklichkeit

in ihrem zeitlichen Verlauf ist göttlich; in ihr spricht sich die göttliche Kraft deutlicher aus als in irgendwelchen Wundern, in irrationalen Akten göttlichen Eingreifens (Jaeger, Solons Eunomie S. 80 und 81, Stenzel, Platon d. Erzieher 15 ff; zur Sache s. oben S. 16, 4 c).

Dieser Sachverhalt muß als die Grundvoraussetzung der griechischen Metaphysik angesehen werden; der vernunft- und denkgemäße Logos wird zu einer metaphysischen Angelegenheit, das Metaphysische wird einbezogen in eine verstehbare Ordnung, ohne in dieser Rationalität seinen metaphysischen Charakter zu verlieren.

Jaeger sucht seinem besonderen Zwecke gemäß grade die charakteristische Wandlung des Warner- und *Dike*-Motivs herauszustellen, er ist auf die Unterschiede gerichtet. Hier kommt es darauf an, gegenüber moderner Einfühlung das Gemeinsame dieser archaischen griechischen Stellung zu Leben und Welt, zu Gott und Schuld und Sühne herauszuheben. Die Metamorphose des Warnermotivs vollzog sich deshalb so leicht, weil auch hinter dem naiven Göttermythos des 1. Buches der Odyssee ein Dichter steht, dem sich bereits die Vorstellung vom individuellen Götterwillen mit der eines allgemeinen Schicksals ausgeglichen hatte. Man muß als Gegensatz sich das Pathos eines alttestamentlichen Propheten vorstellen, um das Gemeinsame, das bereits den Dichter der Odyssee und Solon umgreift, zu erkennen.

Die Gelassenheit und Leidenschaftslosigkeit in den Beziehungen zwischen Göttern und Menschen trat uns in der Odyssee in der Sphäre des Wollens schuldhaften Handelns von einer neuen Seite entgegen. Gottvater Zeus schiebt die Schuld den Menschen zu, er lehnt die Verantwortung ab. Er sagt: ich kann nicht dafür, sie selbst haben es sich zuzuschreiben. Denn ich habe ihnen mitgeteilt, was ihr Schicksal sein wird. Nicht ich, Zeus, verhänge die Strafe, sondern diese ergibt sich aus der Ordnung der Dinge, dem Gesetze der Vergeltung: wer mehr, über sein Teil hinaus tut, der hat mehr (beidemal das Wort *ὑπὲρ μόρον*) zu leiden. Daß Zeus als persönlicher Gott strafen will, davon steht nichts da. Alle Worte sind so gewählt, als ob Zeus nunmehr durch das Tun der Menschen eine Gesetzmäßigkeit ablaufen läßt, nicht eigentlich eine solche schafft. Gewiß bleibt der mythologische Apparat des warnenden und strafenden Gottes als ein gewichtiger Unterschied bestehen, aber nichts weist darauf hin, daß diese warnende Botschaft den Menschen etwas grundsätzlich Neues sagt, sondern es ist eigentlich nur das, was alle Menschen als Gesetz anerkennen, über das nur der eine oder andere der Großen sich hinwegsetzen zu können glaubt. Gemeinsam ist ferner dem homerischen und dem attischen Dichter die Bewertung der Zeit; die Buße tritt nicht sofort ein; Gott läßt die Schuld anstehen, schließlich büßt der Schuldige alles auf einmal oder wie Solon ausdrücklich (1, 31) sagt: er oder seine Nachkommen und sein ganzes Geschlecht.

Auch hier bei Homer wie so oft anderwärts erscheinen die Götter nur als Vollstrecker eines Gesetzes, das menschlicher Erkenntnis zugänglich ist, an das die Götter eigentlich nur erinnern, von dem sie wohlwollend zu überzeugen versuchen, und das vom Willen der Götter unabhängig ist. Wenn die Menschen darauf nicht hören, so ist dies Unverstand, Torheit, Verblendung; charakteristischerweise wird die Deutlichkeit der intellektuellen Komponente in den Ausdrücken für diese „Verblendung" von Homer über Solon bis zu Äschylus immer stärker. Aber auch schon bei Homer erscheint die Schuld als Unklarheit des Denkens, die *Ate* als eine „Verqualmung" des Gemütes

durch Zorn, als ein individuelles oder gemeinschaftspsychologisches Phänomen, das die klare Einsicht in den Zusammenhang der Dinge trübt.

Wenn dies auch auf eine gemeinsame Grundlage hinweist, so darf doch der wesentliche Schritt, den Jaeger vom homerischen Dichter zu Solon herausarbeitet, nicht einen Augenblick verkannt werden. Es bleiben doch nun einmal einzelne Facta, Sendung des Hermes, Gehorsam oder Ungehorsam des Aigisthos, die der homerische Dichter schildert und von denen er den Ablauf der Ereignisse bestimmen läßt. Er selbst tritt mit seinem eigentlichen Glauben zurück, wir wissen nicht, wie er selber sein eignes Tun beurteilen würde.

Darum ist diejenige metaphysische Stellung zum Dasein, die wir der solonischen als Kontrast entgegenstellen, deutlicher dort zu sehen, wo, wie bei Hesiod oder Tyrtäus, der unbedingte Glaube an ein einmaliges göttliches Geschehen in der Zeit, das Recht und Unrecht geschieden und das eine Verfassung begründet hat, sich mit der Überzeugung verbindet, daß die Wahrung des Rechtes, die Erstattung der Schuld an spontane Akte göttlicher Dike gebunden sind. Erst durch diesen Gegensatz wird die metaphysische Bedeutung der solonischen Konzeption klar: wenn der Ausgleich von Recht und Gedeihen, von Unrecht und Unglück nach ehernen ewigen Gesetzen erfolgt, so taucht eine ganz neue Seinsregion auf, eben die jener „zeitlosen" ewigen Gesetzmäßigkeiten, die hinter allem Wandel des Geschehens als wahre Gesetze erkannt werden können.

5. GRUNDZÜGE DER ARCHAISCHEN METAPHYSIK.

Wir heben nun an diesem paradeigmatischen „Urphänomen" der griechischen Metaphysik kurz einige für alles Folgende wichtige Züge zusammenfassend hervor.

1. Der Übergang von einer religiösen Haltung zu einer rationalen ist keine Entgötterung des Daseins. Es geht das wesentlich Religiöse nicht verloren.

2. Die entscheidenden Wandlungen des Weltdenkens und -fühlens sind nicht „theoretisch", sondern umspannen das Ganze des tätigen handelnden Lebens; die soziale und politische Wirklichkeit wird der „Natur" nicht gegenübergestellt. „Sein" behält immer die doppelte Bedeutung, die über der Scheidung von Subjekt und Objekt liegt; es bedeutet zugleich die dem Bewußtsein entgegenstehende gegenständliche Wirklichkeit und das, was dieses Bewußtsein selbst metaphysisch trägt, das Sein des Menschen als Menschen, d. h. als Gliedes von Staat und Gemeinschaft, als auch geistig lebender, sich mit anderen verständigender Person. Das, was wir heut eine kosmische Auffassung des Menschen nennen würden, ist der griechischen Metaphysik selbstverständliche Voraussetzung — so selbstverständlich, daß sie oft gar nicht ausgesprochen

wird, sondern uns erst entgegenspringt, wenn wir den Zusammenhang der Gedanken verstehen.

3. Dieser umfassende Seinsbegriff treibt frühzeitig Denk-, Darstellungs- und Ausdrucksmittel hervor, die uns in der Philosophie fremd geworden sind. Man kann mit Recht schwanken, ob in den homerischen Gedichten, in Solons Elegien (vgl. Jaeger S. 81 Anm. 1) die Parallele zwischen einem naturhaften Vorgang (Fallen der Blätter im Herbst, Ausbruch des Gewitters aus der Wolke) und einem menschlichen Seinsvorgang (Zeitlichkeit und Vergänglichkeit, überraschender Eintritt der Strafe des Frevlers) nur als ein Bild, ein Gleichnis vorliegt oder ob eine tiefere Wesensgleichheit beider Vorgänge bezeichnet, also das Eintreten der Strafe aus den tieferen Gründen einer naturhaften Gesetzlichkeit begriffen und ausgedrückt wird. Das Gleichnis, die Analogie, ist eine spezifische Form griechischen Denkens, die sich in der platonischen Spätphilosophie zu einer exakten Theorie verdichtet. Allgemeiner gefaßt bezeichnet dieses analogische „symbolische" Denken den Punkt, wo das Dichterische zur Ausdeutung des eigentlichen philosophischen Denkens eingesetzt wird und ihm Bereiche erschließt, die nicht nur den Standort griechischer Theorie, sondern letzten Endes den jeder intellektuellen Philosophie übersteigen.

So grenzt Logos an Mythos, da eine nie ganz entschwindende Bedeutungskomponente des Wortes Logos, nämlich die der „Beziehung zwischen", neben der exakt mathematischen zugleich die des poetischen Vergleiches und Gleichnisses, also letzten Endes des Mythos, in sich trägt.

4. Der durch das (unter Nr. 3 geschilderte) Mittel des Gleichnisses bezeichnete metaphysische Sachverhalt jenes doppelseitigen Seins einer „kosmischen" Auffassung des Menschen geht in Wechselwirkung zusammen mit einer Abdämpfung des individuellen Selbstbewußtseins, indem der Einzelne nicht auf sich zu — reflektierend — sondern von sich weg ins Gegenständliche hinein seinen Blick richtet. Das bedingt nun wieder weiter ein Gebundensein und Getragenwerden des Einzelnen durch die Gemeinschaft. Der Einzelne sieht sich und sein tätiges Dasein an seinesgleichen geknüpft, und diese Verbundenheit ist der primäre Gegenstand seines Nachdenkens. Weil sich die sozialen und politischen Vorgänge aber nur zum kleinsten Teil durch den Einzelwillen bestimmen lassen und das Denken in ihnen einen sehr starken Widerstand vorfindet, so erlebt das Ich hier sehr empfindlich eine reale Gegenständlichkeit. Sobald also sein Denken erwacht, wendet es sich auch in der Reflexion über Tun und Lassen nach außen, sucht eine Ordnung zu entdecken und denkt diese nach Analogie der sein eigenes konkretes Sein beherrschenden naturhaften Vorgänge. Daher der Vergleich von Aufruhr mit Krankheit, von staatlicher Ordnung mit physischer Gesundheit; die naturhafte Auffassung des eigenen leiblichen Seins wird also auf den gesamten Bestand des Ichs „in der Welt" ausgedehnt.

5. Daraus ergibt sich weiter ein die gesamte griechische Metaphysik beherrschender Begriffskomplex, der mit den Ausdrücken des Nutzens, des Erhaltenden, Fördernden, Gedeihlichen, Gesunden nur unzulänglich wiedergegeben werden kann und in dem Grundbegriff des „Guten" der Interpretation die schwersten Aufgaben stellt. Wenn Solon vom Guten und den Guten spricht, so liegt hierin gewiß eine sittliche Bedeutung; aber hinzu tritt der Gedanke, daß das Gute zugleich das Realste, das Seiendste und Wirklichste ist, dasjenige, das allem vereinzelten Sein Bestand und Erfolg, Gedeihen und Glück gibt. Kurz es tritt in den Begriff des Sittlich-Guten von vornherein das hinein, was spätere Spekulation aus außer- und überethischen, religiösen und metaphysischen Regionen zu ihm als etwas ihm zunächst Fremdes hinzufügen wollte: die mit der Moralität verbundene proportionierte Glückseligkeit (Kant Kr. d. r. Vernunft 837). Bewiesen zu haben, „daß der gute Mensch zugleich glückselig ist", darin hat Aristoteles die Leistung Platons zusammengefaßt. Sachlich ist diese metaphysische Überzeugung dem Denken Solons ebenso selbstverständlich wie dem der homerischen Gedichte: *οὐκ ἀρετᾷ κακὰ ἔργα*, nicht gedeihen schlechte Taten (Odyssee XVIII 329); in dem Worte *ἀρετᾶν* ist der Ursinn dessen, was *ἀρετή*, d. h. sittliche Tüchtigkeit, immer mit bedeutet, klar zu sehen: Gedeihen, Bestanderhaltung dessen, was diese *ἀρετή* betätigt hat und betätigt, aus geistigen Kräften heraus.

III. DIE VORSOKRATISCHE METAPHYSIK.

1. THALES. ANAXIMANDER. ANAXIMENES.

Die Wichtigkeit dieser im ersten Abschnitt entwickelten Grundtatsachen des griechischen Weltdenkens und damit die Berechtigung ihrer ausführlichen Darstellung erweist sich sofort, sobald wir nun zu den ersten eigentlichen Philosophen, den Naturphilosophen Thales, Anaximander und Anaximenes übergehen.

W. Jaeger hat an der oben S. 9 zitierten Stelle eine wichtige Parallele zwischen den beiden Zeitgenossen Solon und Anaximander gezogen. Das vielbehandelte einzige im Wortlaut annähernd überlieferte Fragment Anaximanders (Diels 2 A 9) faßt den Weltlauf als Buße und Strafe auf, die auch die Dinge für ihre Ungerechtigkeit erleiden müssen.

ἀρχὴν τῶν ὄντων τὸ ἄπειρον· ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσίς ἐστι τοῖς οὖσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεών· διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν. Anfang der Dinge ist das Unendliche. Woraus aber ihnen die Geburt ist, dahin geht auch ihr Sterben nach der Notwendigkeit. Denn sie zahlen einander Strafe und Buße für ihre Widerrechtlichkeit nach der Zeit Ordnung.

Nichts wäre falscher, als eine sentimentale Auffassung, einen Anthropopathismus hineinzulegen, indem man die ethischen entwickelten Vor-

stellungen von Schuld und Sühne hineinfühlt. Vielmehr liegt diesem Vergleich — dies Prinzip in dem oben angedeuteten Sinne gefaßt — von vornherein diejenige Auffassung menschlicher sozialer und politischer Verhältnisse zugrunde, die wir bei Solon antrafen: menschliches Tun steht unter einer objektiven, übergreifenden, auch das göttliche Walten bestimmenden Gesetzmäßigkeit der Zeit, die alle Ungleichheit, jedes Zuviel und Zuwenig ausgleicht. In diesem erfüllten Zeitbegriff gehen Schicksal und Naturgesetz ineinander über. Dadurch wird ein Welt- und Naturbegriff, der schlechtweg über allem, über dem Ganzen und seinem zeitlichen Verlauf steht und alles Seiende gleichmäßig umspannt, die Grundlage der griechischen Metaphysik, die Zug um Zug ins theoretische Bewußtsein hinübertritt.

Es wäre verfrüht, schon hier das Streben, die quantitativen Vorgänge als Prototyp alles Ausgleichs aufzufassen, als bewußte Erkenntnistendenz anzusetzen — vorbereitet ist es ohne Zweifel schon hier.

Die Stufe dieser Entwicklung, auf der die ionischen Philosophen von Thales bis Anaximenes stehen, ist nach dem Gesagten nun leicht zu bestimmen. Bekanntlich haben sie alle eines der später sogenannten vier Elemente als Wesenheit, φύσις, oder wie die spätere Terminologie sagte, als ἀρχή, als „Anfang" oder „Prinzip" allem Sein zugrunde gelegt, und man kann in diesen Thesen: alles ist — im Grunde — Wasser oder Feuer oder Luft, besonders wenn man die mannigfachen naturwissenschaftlichen Entdeckungen dieser Männer entsprechend in Betracht zieht, mit einem gewissen Recht den Übergang von einer mythischen zu einer naturwissenschaftlichen Weltauffassung deutlich bezeichnet sehen. Auf Grund der genauen Fassung der metaphysischen Voraussetzungen läßt sich bestimmter der Sinn jener Thesen angeben, die als allgemeine naturwissenschaftliche Theorien sehr sonderbar anmuten. Jenes Weltbild, in dem grundsätzlich die Grenze zwischen naturhaftem und menschlich persönlichem Sein überbrückt ist, bleibt bestehen, aber der Schwerpunkt rückt nach der Naturseite hinüber, der Blick des Denkers sucht Vorgänge einer einfachen Gesetzmäßigkeit, die sowohl menschlich kulturelles wie naturhaftes Sein umfaßt, und findet sie in den Lebensvorgängen schlechthin. Denn dies ist das erste, was bei diesen sogenannten Naturwissenschaftlern festgehalten werden muß: Lebensvorgänge, nicht etwa physikalische Tatsachen bestimmen ihr Weltbild, und diese werden nach jenen, nicht umgekehrt, gemodelt:

Im Magneten ist eine Seele wirksam (Diels 1. Diog. I 24 nach Aristoteles). Wasser trägt nach Thales die Erde als schwimmende Scheibe, Wasser verdunstet und gefriert und zeigt damit seine Wandlungsfähigkeit, Wasser ist eine Voraussetzung organischen Lebens, der Same ist feucht, aus dem alles Leben entsteht, im Wasser regt sich „unendliche Lebendigkeit", aus dem Nilschlamm entsteht vegetatives Leben (Thales kannte Ägypten), die Flüsse schwemmen an ihren Mündungen Land an usw. Schließlich wird der Milesier auch die kulturelle Bedeutung des Meeres mit in seine plastisch-anschauliche

Theorie aufgenommen haben, wie sie Goethe in der klassischen Walpurgisnacht intuitiv gezeichnet hat.

Daß entsprechende Motive bei der Theorie des Anaximenes mitgesprochen haben, der die Luft zum Prinzip alles lebendigen Seins erhob, bedarf keines weiteren Wortes. Über Heraklits scheinbar entgegengesetzte Theorie, die das Prinzip der Wärme und des Lichtes ausdrücklich als Feuer einführte — Anaximenes begnügte sich, die Verdünnungsform der Luft (ἀήρ), den αἰθήρ, als Feuer aufzufassen (Diels A 7, 3), — sei hier nur so viel gesagt, daß sie natürlich sehr viel reicher an Motiven ist, aber mit einem ihrer Grundzüge sich doch sehr gut an diese Milesier anschließen läßt.

Die Frage, warum keiner der Philosophen die Erde, die „Mutter Erde" zum Prinzip erhoben hat, was Aristoteles met. A 8 989a 5 ausdrücklich feststellt, führt uns auf den zweiten Grundzug des gesamten Weltbildes dieser Philosophen, der den ersten, den Blick auf das Lebendige, in seiner ganzen Fülle näher bestimmt. Die Erde ist dasjenige Element, das den anderen gegenüber für ein ursprüngliches Anschauen durch zwei Züge charakterisiert ist, durch starre Beharrung und harte Geformtheit. Offenbar geht aber die Spekulation dieser Philosophen auf ein entgegengesetztes Prinzip hin: auf einen Träger dauernder Bewegung, auf ein Lebendiges, das allem Geformten und Bestimmten zugrunde liegt und das infolgedessen nicht bloß die relative Beharrung der festen, aber vergänglichen Gegenstände haben darf. So stark ist sichtlich das metaphysische Bewußtsein der Vergänglichkeit auch in diesen Philosophen — wie bei den ionischen Dichtern des Epos —, daß sie zwar ein Gegenstück gegen diesen Wechsel suchen, in dieses „Beharrende" aber die Bewegung als Prinzip mit hineinnehmen wollen. Wasser und Luft und Feuer können einem sich eben erst besinnenden Denken sehr gut als Inbegriffe und Ursprünge, also als ἀρχαί lebendiger Bewegung erscheinen, die die φύσις, das ewige Werden und Sich-Erzeugen der Wirklichkeit bedingen, zugleich aber auch als das im letzten Sinne Bleibende, Erste und Letzte in einem, in das alle die einzelnen Gestaltungen wieder zurückkehren. Zu wessen Wesen die Veränderung, das Fließen und Werden gehört, das ruht zugleich in diesem seinem So-Sein, es selbst ist dem entrückt, was es allen andern verleiht: Bewegung, Unruhe, Zeitlichkeit, Entstehen und Vergehen. Man unterschätze nicht die Antriebe, zu einem andern, tieferen Seinsbegriffe zu streben, die in der archaischen Paradoxie einer so gefaßten ἀρχή wirksam sind, aber man überschreite nicht die symbolische Sphäre, in der ein solches Prinzip zugleich noch Gleichnis ist: so wie Wasser und Luft sich in Wechsel und Bewegung darstellt, so wird analog auch die letzte Wirklichkeit, das eigentliche Seiende gedacht.

Damit ist also das metaphysische Denken auf ein Ungestaltetes, aber alle Gestaltung Bedingendes und Beginnendes gerichtet; in dieser Paradoxie liegt ein nicht weiter zurückführbares philosophisches Problem, dasselbe, das letzten Endes noch im Ideenbegriff Kants wirksam und

treibend ist: was die Kausalitätsreihe „ermöglicht", ihr Zusammenhalt und Bestimmtheit gibt, ist ein grundsätzlich Entgegengesetztes, Nicht-Kausales; was alle Endlichkeit umgibt, ist etwas, dem die entgegengesetzten Eigenschaften zukommen wie dem Sein innerhalb dieser Endlichkeit. Auf dieser Stufe der Philosophie bleibt aber das Denken bei dem eben entdeckten Formlosen, Unbegrenzten stehen und sieht in ihm das entscheidende „ur"sächliche, begründende Sein der *ἀρχή*. Es ist zunächst höchst merkwürdig, daß die antike Überlieferung diejenige Fassung der *ἀρχή*, die die relative Bestimmtheit der Luft, des Wassers radikal aufgibt und in der Richtung jener Spekulation zum „Unbegrenzten" bzw. „Unbestimmten", dem *ἄπειρον* des Anaximander fortschreitet, nicht als etwas wesentlich anderes den *ἀρχαί* des Thales und Anaximenes entgegengestellt, sondern ganz unzweideutig bei Anaximander nur die schärfere Fassung desselben Motivs gesehen hat, das auch dort vorliegt. Es wird auch ausdrücklich für Anaximenes überliefert (Diels A 10), daß die Unbestimmtheit der Luft für ihn der Grund war, hier die *ἀρχή* zu sehen, und für Thales ist hinsichtlich des Wassers dasselbe anzunehmen. Darum darf der scheinbar so große Unterschied zwischen dem „abstrakten" *ἄπειρον* des Anaximander und den andern *ἀρχαί* nicht so betont werden. Wenn Anaximander dasjenige, was an der Luft, an dem Wasser, diese „Elemente" zum Urstoff befähigte, ausdrücklich aussprach, so ist damit noch nicht gesagt, daß er sich dieses „*ἄπειρον*" seinsmäßig anders dachte als jene bestimmten Symbole des *ἄπειρον*. Sondern seine Theorie lehrt nur, was bei den andern mitzudenken ist. Wenn die einen das Allgemeine des Unbegrenzten am Konkreten sich vorstellten, dieser in das Allgemeine noch die Seinsweise des bestimmteren „Urstoffes" hineinnahm, so treffen wir an dieser Repräsentation des Allgemeinen im Besonderen zum ersten Male eine Denkweise an, die als nie verlorene Grundlage oder doch als immer wieder neu betrachtetes Problem die griechische Metaphysik charakterisiert. Die Widersprüche, die für unsere heutige Betrachtungsweise hier liegen, kommen erst durch unsere Begriffe von Materie, vom Abstrakten, Konkreten, Endlichen und Unendlichen hinein, besonders, wenn wir alle diese Begriffe mit der dogmatischen Sicherheit des „gesunden Menschenverstandes" betrachten. Aber grade die genauere philosophische Analyse und die Kenntnis der späteren griechischen Diskussion lehrt uns den synthetischen Blick dieser alten Philosophen verstehen und die Widersprüche in tieferer Einheit aufheben.

Bisher wurde das *ἄπειρον* als Gegensatz zu der qualitativen Bestimmtheit des Wassers, der Luft als das qualitativ Unbegrenzte und Unbestimmte interpretiert. Tatsächlich ist mit dieser Bedeutung die andere des „Unendlichen" als des alle Größe Übersteigenden eng genug verknüpft. Zwar wurde auch die Luft, das Wasser als unendlicher Grundstoff aufgefaßt, und ohne Zweifel war die anschauliche Unendlich-

keit des Wassers im Meere, im Himmel, auf der Erde, und noch mehr die Grenzenlosigkeit des Luftreiches für dieses archaische Denken der Ausgangspunkt, von dem aus es zu einer mehr begrifflichen Unendlichkeit fortschritt. Das zeigt sehr schön eine Argumentation (Aristot. Phys. V 204 b 28), die vielleicht die spätere Schärfung eines sicherlich archaischen Motivs ist: Wenn eine qualitativ bestimmte Wesenheit, wie Wasser oder Luft, „unendlich" wäre, und dieser Gedanke streng durchgedacht würde, dann müßte sich dieses „Unendliche" auf Kosten aller anderen Bestimmtheiten ausbreiten, also die Luft etwa Wasser, Feuer und Erde vernichten und damit alle wechselnde Mannigfaltigkeit unmöglich machen. Also müßte ein „Unendliches" auch unbestimmt sein, und es stellt sich diese doppelte Bedeutung des ἄπειρον als ein Sachverhalt dar, zu dessen Erkenntnis vielerlei Erwägungen beigetragen haben können, in denen Anschauliches und Begriffliches sich merkwürdig mischen. So entstand also die Vorstellung einer qualitätsfreien unendlichen Grundsubstanz, deren beide Bestimmungen der Eigenschaftslosigkeit und Unendlichkeit einander fördern. Wir sahen, daß das Unendliche eigenschaftslos sein muß. Aber umgekehrt: wie soll dem, das eigenschaftslos existiert, eine Grenze auferlegt sein? Wie sollte diese aussehen? Wir werden sehen, daß die eleatische Philosophie genau an dieser Stelle zu neuen metaphysischen Entdeckungen auf Grund eines bestimmten metaphysischen Weltdenkens ausholt. Bei Anaximander und Anaximenes treffen wir zum ersten Male den Gedanken, daß dieses ursprünglich Seiende die Seinsgrundlage hergebe zu einer unendlichen Anzahl von Welten hinter- und nebeneinander. Jene ersten Unendlichkeitsphilosophen würden auf die Frage, ob sie eine unendliche Reihe von zeitlich aufeinanderfolgenden Weltzuständen oder eine Menge gleichzeitig nebeneinander existierender, vom Unendlichen umschlossener Welten gemeint haben, schwerlich eine genaue Antwort gegeben haben. Die meisten Zeugnisse stellen das Nebeneinander der Welten sicher — wird doch sogar von einem Abstand gesprochen. Der Schritt von diesem kühnen Gedanken zu dem Gestaltwandel der immer neu sich erzeugenden Welt liegt schon deshalb nahe, weil er lediglich dasjenige Urphänomen, das innerhalb der Erfahrungswelt den Anstoß zu der ganzen Physisspekulation gegeben hatte, den ewigen Gestaltwandel, auf die ganze Welt ausdehnt.

Entscheidend wichtig ist aber an dieser Stelle, daß das Unendliche hier als eine metaphysische Realität vorgestellt wird, daß ein auf Erkenntnis der Welt gerichtetes Denken dem Unendlichen die Bedeutung eines Prinzips, eines Weltgrundes gibt. Bei der eigenartigen Spannung, die zwischen den Begriffen Welt und Unendlichkeit besteht, einer Spannung, die die Triebfeder der griechischen Spekulation bleiben und zu Versuchen der Überwindung und Bewältigung des Unendlichen führen wird, ist die naive Bejahung des Unendlichen bei diesen Philosophen sehr merkwürdig und genauerer Beachtung wert.

Eine naturwissenschaftliche Betrachtung dieser Philosophen würde ihnen kein metaphysisches Erlebnis des Unendlichen zuweisen, sondern eine mehr intellektuelle Feststellung etwa des Sinnes, daß die Annahme einer unendlichen „Substanz" sich in gewissen Gedankengängen als „denknotwendig" erweist. Eine solche Betrachtung muß naturgemäß eine Angabe wie die von Thales überlieferte, daß „alles von Göttern erfüllt" sei, in ihrer Bedeutung herabsetzen oder sie ihm mehr als „einem der sieben Weisen als als Gründer der milesischen Schule" zuweisen (Burnet-Schenkl, S. 40, der sonst die archaischen Züge sehr wohl berücksichtigt). Gewiß konnte jeder gläubige Hellene eine solche Behauptung in dem ihm naheliegenden polytheistischen Sinne verstehen (vgl. v. Wilamowitz, Antigonos von Karystos 275/6). Wollten wir diese Ansicht, die uns grade von Thales überliefert, aber sicher auch den andern Milesiern gemäß ist, mit jener naturwissenschaftlichen Gesamtdeutung der milesischen Philosophie vereinen, so müßten wir sie so interpretieren: auf den Urstoff, der allem Wandel zugrunde liegt, wirken dauernde Formkräfte ein, die ihm Leben und Gestalt verleihen, und diese Kräfte sind Götter. Die andere, richtigere Auffassung verlegt diese Kräfte der Formung in den unendlichen Urstoff selbst, der aus sich heraus alle die Gestalten treibt und sie wieder in sich aufnimmt. Man hat diese Anschauung mit dem Ausdruck „Hylozoismus" bezeichnen wollen; dadurch aber wird das Mißverständnis, das leider jede analytische Beschreibung mit späteren Begriffen hervorrufen kann, besonders nahe gelegt. Es sieht so aus, als ob eine tote Materie nun von einer andern Kraft belebt würde, während die Abstraktion einer solchen Materie noch gar nicht vollzogen ist, sondern das Lebendige noch Grundkategorie alles Seins ist. Immerhin wird die Entformung, die den Urstoff zu einem ἄπειρον macht, auch auf die in ihm wirkenden Kräfte ausgedehnt, und so werden die Götter, von denen ja jenes Wort des Thales wörtlich spricht, nur ein Ausdruck für „das Göttliche" sein, von dem ja die Griechen nun zu reden beginnen, die allgemeine einheitliche göttliche Kraft, deren einzelne Manifestationen dem Auge als Wirkungen von besonderen Göttern erscheinen, während die Erkenntnis eine tiefere Gesetzlichkeit in allem sieht.

Auch hier wird es nach den in mannigfacher Brechung, in mittelbaren Zitaten überlieferten Fragmenten dieser Philosophen nicht möglich sein, die Entscheidung mit voller Sicherheit zu treffen. Eins aber kann gesagt werden und ist wichtig genug: Die Tendenz zu jener pantheistischen Entformung der einzelnen Götter, zur Gleichsetzung von Welt und Gott (Anaximander, Diels, Vors. 2 A 15 = Ar. Phys. Γ 4, 203 b 13) liegt ohne Zweifel vor und damit eine wesentliche Veränderung der metaphysischen Grundhaltung. Es ist nicht unwichtig, daß Anaximander als erster den Gedanken einer Entwicklung auch des Menschen aus niederen Lebensformen zu denken gewagt hat (Diels A 10, vgl. Konrad

Ziegler, Menschen- und Weltenwerden. Neue Jahrb. f. d. kl. Altert. Lpzg., 1913 I 36).

Aber jene Tendenz zur Entformung nach der einen Richtung trägt ein neues, höchst folgenreiches auf die Einheit alles Wirklichen gerichtetes Formstreben in sich. Der stärkste Beweis hierfür ist die Philosophie des Xenophanes, in der die Einheit der Welt und die Einheit des göttlichen Wesens unzweideutig ausgesprochen und dem polytheistischen Weltbilde Homers entgegengesetzt wird.

2. XENOPHANES VON KOLOPHON.

So dürfen wir trotz chronologischer Bedenken, getragen von dem sachlichen Zusammenhang, die Betrachtung des Xenophanes von Kolophon an die der milesischen Philosophen anschließen; an ihm können eine Reihe charakteristischer Züge des griechischen Denkens in besonderer Deutlichkeit aufgewiesen werden.

1. Zum ersten Male wendet sich das philosophische Denken ausdrücklich gegen die „Erzieher Griechenlands", gegen Homer und Hesiod, d. h. gegen die Ganzheit des epischen Weltbildes. „Da alle Menschen nach Homer gelernt haben" (fr. 10 Diels), so müssen seine religiösen Anschauungen geprüft werden. Die Auseinandersetzung mit Homer bleibt ein Motiv der griechischen Philosophie bis zu ihrem Ende. Xenophanes schlägt bereits das Motiv an, das für Platons Dichterkritik entscheidend ist: die homerischen und hesiodischen Götter handeln so unsittlich wie die Menschen. Xenophanes geht bis zur radikalen Bekämpfung des polytheistischen Anthropomorphismus weiter. Es gibt keine Theogonie, denn es ist Wahn, daß die Götter erzeugt würden, Kleider trügen und Stimme und Gestalt hätten wie die Menschen; jeder Stamm bildet sich die Götter nach dem eigenen körperlichen Ideal, und wenn die Tiere sich Götter vorstellten, und sie bilden könnten, so würden sie sie als Stiere, Pferde und Löwen darstellen; vielleicht denkt Xenophanes hier zugleich an die tiergestaltigen Götter der Ägypter. Über die Gottesvorstellung, die Xenophanes den Göttern der griechischen Religion entgegensetzt, werden wir später reden, denn die folgenden Gesichtspunkte sind für ihre Erfassung wesentlich.

2. Der zweite für alles griechische Philosophieren charakteristische Zug ist ein produktiver Eklektizismus, oder um mit einem anderen Schlagwort dasselbe anzudeuten, die synthetische Art des Gedankenaufbaus. Die griechischen Denker haben ein geringes Interesse daran, ihre Lehren im Gegensatz zu anderen auszubilden, sie nehmen vielmehr weithin die Lehren der Früheren in ihren eigenen Gedankenbau auf, oft ohne ganz streng die dadurch sich bildenden Widersprüche zu vermeiden. Das schließt Polemik, ja Spott nicht aus, aber nach einem allgemeinen griechischen Stilprinzip hindert diese laute Ablehnung einzelner Züge durchaus nicht stillschweigendes Aufnehmen anderer Ge-

danken desselben „Gegners". Die sehr unbefangene Anwendung dieses — übrigens zu keiner Zeit ganz fehlenden — Stilprinzips ist einer der Gründe für den plastischen Reichtum der griechischen Philosophie, freilich auch für die Schwierigkeit der Interpretation. Natürlich ist die unbefangene Aufgeschlossenheit den Lehren anderer gegenüber hier ein besonderer Fall der oben beschriebenen Haltung des griechischen Geistes, nichts Vergangenes verloren gehen zu lassen, sondern „das alte Gute anzufassen" und zum Aufbau des eignen Seins kräftig zu verwerten.

3. Dieses synthetische Verarbeiten sogar einzelner widersprechender Züge geht zusammen mit einer gleichsam dichterischen Hingabe des Denkers an fremde Gedanken. Gerade in den Regionen, in denen das archaische Denken sich bewegt, ist es vielfach unmöglich, sichere Entscheidungen zu treffen, die der einen Seite eines Paralogismus oder einer Antinomie den Vorzug geben. Wir werden sehen, wie früh, wenn auch noch nicht bei Xenophanes, das griechische Denken sich bewußt, dialektisch in Antinomien bewegt. Zunächst aber folgt der Dichterphilosoph je nach seiner geistigen Lage, zu deren Kenntnis uns heute meist der Zugang genommen ist, in solchen Fällen diesem oder jenem Vorgänger; er erprobt gleichsam die Denkbarkeit einer These, indem er sie aufgreift, ohne zu einer letzten Rechenschaft befähigt oder überhaupt geneigt zu sein. Daraus ergibt sich unmittelbar

4. eine früh auftretende Skepsis, ein sehr frühreifes Bewußtsein der Grenzen der Erkenntnis, und damit die Bereitschaft, religiöse und dichterische Motive zur Überbauung der Erkenntnis aufzunehmen. So greift Xenophanes unbekümmert sowohl Lehren des Thales und Anaximander (11 A 33, 5 Diels) wie populäre Vorstellungen von der Mutter Erde auf: „Erde und Wasser ist alles, was da wird und wächst" (fr. 29 Diels). Aus der Erde stammt alles und zur Erde geht wieder alles. Seine Kosmologie ist höchst widerspruchsvoll, er scheint den Augenschein, der die Gestirne untergehen läßt, durch eine merkwürdige Theorie vom Verlöschen und Wiederaufflammen der Gestirne gestützt zu haben. Es scheint in der Tat, daß Xenophanes bei allen seinen Aufstellungen in erster Linie an seine Hauptabsicht denkt, irgendeinen der Volksgötter, sei es nun Helios oder wer sonst, als vergänglich und ungöttlich zu erweisen — „es gibt viele vergängliche Sonnen" —, und erst in zweiter Linie sich um die Einheit und Widerspruchslosigkeit seines Weltbildes gekümmert hat. Immerhin kann er als der erste Vertreter einer Einheitslehre, als den Platon ihn nennt, angesprochen werden.

Damit kommen wir zu der Gottesvorstellung des Xenophanes. Sie ist nach dem Wortlaut des Fragmentes 23 Diels einfach die Negation des von ihm bekämpften homerischen Anthropomorphismus. fr. 23:

εἷς θεὸς ἔν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος,
οὔτι δέμας θνητοῖσιν ὁμοίιος οὐδὲ νόημα,

ein einziger Gott, unter Göttern und Menschen der größte, weder an

Gestalt den Sterblichen ähnlich noch an Gedanken. Fragm. 26 fügt noch das Moment der Unbeweglichkeit hinzu:

αἰεὶ δ'ἐν ταὐτῶι μίμνει κινούμενος οὐδέν,
οὐδὲ μετέρχεσθαί μιν ἐπιπρέπει ἄλλοτε ἄλλη.

Stets am selben Ort verharrt er sich nirgends bewegend, und es ziemt ihm nicht bald hierhin bald dorthin zu wandern (fr. 26). Die positiven Aussagen sind schwer zu interpretieren: Die Gottheit ist ganz Auge, ganz Geist, ganz Ohr (fr. 24). Doch sonder Müh erschüttert er das All mit des Geistes Denkkraft (fr. 25). Zunächst geht auch aus diesen Äußerungen hervor, daß Xenophanes die einzelnen Götter nicht „geleugnet", sondern nur über ihnen eine höchste, allgemeinste Gottheit angenommen hat. Die Tendenz der Volksreligion, auch bei den Göttern durch Über- und Unterordnung Einheit zu schaffen, geht hier weiter, aber auch dem höchsten Gotte verbleiben die persönlich geistigen Züge, die das Lebendig-Sein ausmachen. Einige allgemeine Erwägungen werden dies verdeutlichen.

Die Frage, ob Xenophanes Polytheist oder Monotheist war, ist falsch gestellt; daß aus der polaren Ausdrucksweise (Burnet) nicht gefolgert werden darf, daß er die Einzelgötter einfach neben seinen Allgott stellte, ist ebenso klar wie daß er natürlich innerhalb des Alls einzelne Manifestationen göttlicher Kraft annahm. Eine ähnliche Weitherzigkeit haben wir bereits bei Thales angetroffen und werden sie später immer wieder antreffen (vgl. auch hierzu die sehr belehrenden Äußerungen bei Burnet-Schenkl 112).

Die oft rücksichtslose problemgeschichtliche Methode der alten Philosophiegeschichte scheint schon zu Platons Zeiten den Xenophanes zum Pantheisten gemacht und seinen Gott der Welt gleichgesetzt zu haben. Daß seine Lehre nach dieser Richtung ging, ist sicher, aber für die Wirkung, die Xenophanes auf seine Zeit ausgeübt hat, ist nicht die Immanenz des Göttlichen in der Welt das eigentlich Neue, denn das sah der Volksglaube im Grunde genau so, sondern die Einheit dieses Göttlichen. Andrerseits ist die Einheit der göttlichen Welt für Xenophanes nicht nur mit den oben angedeuteten polytheistischen Rudimenten, sondern auch mit der „Unendlichkeit" der Welt verträglich; denn die Deutung des Aristoteles (Met. A 5, 986 b 27), daß Xenophanes über die Endlichkeit oder Unendlichkeit der Welt nichts klar ausgesagt habe, trifft sicher mehr zu als die entgegengesetzte Ansicht Theophrasts, der wohl Xenophanes an Parmenides angleicht und ihn die Welt wie diesen als begrenzt auffassen läßt. „Die Erde reicht ins ἄπειρον hinab, die Luft unermeßlich nach oben" fr. 28 — also das Unendliche der Welt wird stark empfunden, auch hierin setzt Xenophanes die Anschauung der Milesier geradlinig fort. Hinzu tritt nur die ausdrückliche Betonung der Einheit des göttlichen Wesens, das nun „als Ganzes" hört, als Ganzes sieht und denkt und Bewegungsquell ist, selbst ruhend.

Die Frage, wie das lebendige Weltall selbst Lebewesen sei, hat die griechische Philosophie bis ans Ende beschäftigt. Eine Urvorstellung der Menschheit, die Mensch und Welt als parallele Kosmoi auffaßt, die Welt als ungeheures organisches Wesen, den Menschen als Abbild dieses Wesens, ist der griechischen Philosophie nie ganz verloren gegangen. Hier tritt sie zum ersten Male befreit von mythologisch derber Primitivität als kosmologisches Problem uns aus den kümmerlichen Fetzen der Verse desjenigen Philosophen entgegen, der den Kampf gegen den Anthropomorphismus der einzelnen Götter so beredt zu führen wußte. Der Himmel sieht, weil er uns sehen macht, die Luft läßt uns hören, der Sinn der Welt läßt uns sie begreifen und erweckt in uns das Denken. Aber dies alles ist Einwirkung von außen, nicht wir sind letzten Endes aktiv, sondern ein höheres Etwas erzeugt auch unsere sinnlich geistigen Fähigkeiten, und so müssen diese außer uns vorgestellt werden — das ist ein Grundmotiv der griechischen Metaphysik. So wie wir in der Welt und doch nicht „die Welt" sind, sondern ihr gegenüberstehen, indem sie für uns Gegenstand wird, so steht auch jene andere Seh- und Hör- und Denkkraft der Welt gegenüber, obwohl sie die Welt sein läßt, was sie ist — diese metaphysische Grundeinstellung tritt genährt von den Motiven der früheren Philosophen und vielleicht aus uns unbekannten religiösen Reminiszenzen bei Xenophanes zum ersten Male ans Licht (vgl. auch Warburg, Zwei Fragen zum Kratylos, Neue Philolog. Untersuchungen, Heft 5, Weidmann 1929). Das rationale Rechenschaftsbedürfnis, das fragt: ist die Welt dem göttlichen Wesen „gleich", ist sie dasselbe, ist bei ihm noch schwach entwickelt — Paradoxien des Unendlichen kümmern ihn nicht. Aber der Zweifel an der gleichmäßigen Geltung aller der Meinungen über Götter und Welt, der eigenen und fremden, tritt leise hervor, fr. 34 Diels:

καὶ τὸ μὲν οὖν σαφὲς οὔτις ἀνὴρ γένετ' οὐδέ τις ἔσται
εἰδὼς ἀμφὶ θεῶν τε καὶ ἅσσα λέγω περὶ πάντων.
εἰ γὰρ καὶ τὰ μάλιστα τύχοι τετελεσμένον εἰπών,
αὐτὸς ὅμως οὐκ οἶδε· δόκος δ' ἐπὶ πᾶσι τέτυκται.

„Und das Genaue nun hat nie ein Mensch erblickt, so wie es auch nie einen geben wird, der es kennt hinsichtlich der Götter und sämtlicher Dinge, die ich irgend (in diesem Werke) behaupte, denn selbst wenn es jemandem vor allen andern (durchaus) gelingen sollte, das wirklich Vorhandene auszusprechen, so hat er doch kein Wissen, sondern über alles ist Schein gebreitet"[1]). Sicher liegt in diesem Fragment eine beginnende Reflexion über verschiedene Grade der Wahrheit und Sicherheit der Erkenntnis: vom Scheine ist die Rede, der über alles gebreitet ist. Diese Haltung ist sicher keine allgemeine Skepsis, wie die antike Problem-

[1]) Ich schließe mich bis auf die zu bewußt empirische Deutung des „Wissens" Herm. Fränkel, Hermes 1925, 189 an.

geschichte (Sotion, vgl. Pauly-Wissowa-Krolls Realenzyklopädie XIII 1237), sie später faßte, sondern sie erfolgte natürlich aus jenem Aufgreifen verschiedener, in einer Hinsicht einleuchtender Ansichten, aus jenem „produktiven Eklektizismus" des Xenophanes. Produktiv bleibt er auch an dieser Stelle.

Xenophanes' Hauptgedanke von der göttlichen All-Einheit beruht auf einer unangreifbaren metaphysischen Grundhaltung. Aber an diesem einfachen Setzen eines unbeweisbaren und des Beweises nicht bedürftigen „wahreren", besseren, dem eigenen Lebensgefühl gemäßeren Seins tritt hier das neue Motiv heraus, daß dieses Sein auch richtiger gewußt und bewiesen werden müßte, und das Bewußtsein, daß dies zur Zeit jedenfalls nicht möglich sei. Zur Metaphysik tritt ein Anfang der Erkenntnistheorie.

Aber aus der metaphysischen Haltung des Xenophanes konnte ein weiterer Schritt kaum erfolgen, so wenig wie aus der Lehre der Milesier. Die Antriebe zu einer geschärften Logik, zu einem stärkeren Heraustreten begrifflicher Züge in diesem synthetischen Welterfassen, das Fühlen, Anschauen und Denken noch als eine Kraft betätigte, kommen von einer andern Seite her. Es schien notwendig zu sein, daß die Klärung eines so erfüllten archaischen Weltdenkens zunächst aus derjenigen Wissenschaft entsprang, die in sich selbst Anschauung und Denken vereinigt, von der Mathematik. Genauer: innerhalb dieses synthetischen Denkens entwickeln sich Züge, die nach mannigfachen Krisen und Wandlungen schließlich zu dem führten, was wir heute Mathematik nennen.

3. PYTHAGOREISMUS.

Ursprünglich war das, was uns im älteren Pythagoreismus von Zügen der oben charakterisierten Richtung faßbar wird, eine naiv metaphysische Denkweise. In einer seiner Elegien berichtet Xenophanes, wie Pythagoras im kläglichen Winseln eines gemißhandelten Hündchens die Stimme eines Freundes wiedererkannte und um dessen Schonung gebeten haben soll. Ob Xenophanes die Pythagoreer verspotten will oder ob er lediglich eine merkwürdige Ansicht berichtet, ist kaum zu entscheiden. Jedenfalls enthält das älteste Zeugnis über Pythagoras einen Hinweis auf eine metaphysische Theorie, die Seelenwanderung. Diese Theorie begleitet die griechische Metaphysik sehr lange; sie ist in ihrer Herkunft und ihrer Wirkung auf das metaphysische Denken nun zu analysieren, ehe wir die mathematische Seite des Pythagoreismus unter denselben Gesichtspunkten, nach Herkunft und Wirkung, erörtern.

Die Voraussetzung der Seelenwanderungslehre ist die Wiederbelebung religiöser Antriebe im 7. und 6. Jahrhundert, und zwar älterer Triebkräfte, die vor der im homerischen Epos erreichten Entwicklungsstufe liegen und in diese als Rudimente hineinklingen.

Die Furcht vor der Macht der abgeschiedenen Seele, die damit als ein mächtigeres Wesen vorgestellt wird, ist die Grundanschauung dieser animistischen Religiosität; ihre Form ist im alten Epos Seelen- und Totenkult: Menschenopfer am Grabe des Patroklos, Totenopfer des Odysseus, alles der stärkste Gegensatz zu der sonstigen homerischen Auffassung der Seelen als flatternder kraftloser Schatten und Abbilder des Leibes. Die neue religiöse Welle hebt die alten Vorstellungen, daß die Seele ein mächtiges Dasein nach dem Tode habe, wieder stark empor, gibt dieser Tatsache aber eine ganz neue, der erreichten geistigen Stufe angemessene Bedeutung. Während früher der Gläubige kaum an die in einem lebendigen Leibe wohnende Seele dachte, sondern ihm nur angesichts des „Toten" die Tatsache des Abscheidens der Seele bewußt wurde, wendet sich nun die Reflexion zum eigenen Ich zurück und richtet sich auf die Seele, die dem lebendigen Leibe innewohnt. Aus dieser Auffassung des eigenen Daseins als Seele werden dann theoretische und praktische Folgerungen gezogen.

Allerdings wird dieser Gedanke noch nicht bis zu denjenigen Konsequenzen entfaltet, die bei der eben angedeuteten Beziehung zwischen Ich und Seele naheliegen: das Ich wird in der Seele noch nicht gesucht, sondern das selbstbewußte Ich bleibt im Hintergrunde und wird auch in dieser Phase noch einmal zurückgedrängt, das Licht des reflexiven Selbstbewußtseins noch einmal abgeblendet: die Einzigkeit des Ich, das Charakteristische aller modernen Subjektivität, wird nicht empfunden, sondern es wird der Seele eine Beziehung zu vielen Ichzuständen zugewiesen, d. h. also die Seele wandert von Ichzustand zu Ichzustand, oder was dasselbe ist, von Leib zu Leib; denn die Einsicht, daß zum Ich der Leib gehört, war dem philosophischen Instinkt der Griechen immer selbstverständlich.

Die Seelenwanderungslehre kann der Ausdruck mannigfaltiger metaphysischer Tendenzen sein, wobei zunächst dahingestellt bleibe, ob diese Tendenzen sie herausbilden helfen oder ob ein metaphysisches Grunderlebnis sich der Seelenwanderungsvorstellung als eines Ausdrucksmittels bedient. Erstens ist sie ein Versuch, das Selbstbewußtsein zu objektivieren, etwas über das dem Denken zugrunde liegende metaphysische Sein auszusagen, ohne sich auf das Ich reflexiv zurückzuwenden.

Das bedeutet zweitens faktisch eine Entformung des Ichs, wenn man dessen bewußt reflexive individuelle, uns gemäße Form zum Maßstabe nimmt. Auch hier schreitet das theoretische Denken von dem individuellen einzelnen Ich sofort zu einer Allgemeinvorstellung weiter. Wie das objektive Seiende der ionischen Naturphilosophen das bestimmte Einzelne zu überschreiten, „unendlich" und unbestimmt zu werden strebte, so wird auch nach der subjektiven Seite die letzte Gegebenheit alles Daseins, das Ich, seiner Individualität entkleidet und als eine

Kraft aufgefaßt, die in allen möglichen Formen sich lebendig darstellen kann und doch im Grunde etwas anderes ist als dieses oder jenes einzelne Ich.

Drittens kann dieses Hinauswollen über das einzelne Ich der Ausdruck sein für tiefe Unzufriedenheit mit dem jeweiligen Zustande, ein sich Hinwünschen in einen anderen besseren Zustand als den der einzelnen leiblichen ichhaften Existenz. Aber dieses Streben zum Transzendenten ist — etwa verglichen mit einem späteren Dualismus — wieder gemildert, indem die vollständige Loslösung der Seele vom Leiblichen nur unter besonderen Umständen und höchstens nach mehreren Einkörperungen erfolgen kann. Denn es gehört zum Wesen der Seele, sich um alles Unbeseelte zu kümmern (Platon Phaidros 246b); m. a.W. die Seele bleibt die ἀρχή alles Lebendigen.

Aus diesem gemilderten Dualismus ergeben sich für die metaphysische Spekulation eine Reihe von Fragen. Wie ist das Sein der das Leibliche transzendierenden Seele? Was tut sie? Welche Bedeutung hat ihr Verhalten in diesem Zustande für ihr leibliches Sein und umgekehrt dieses für jenes? Was für Forderungen an den Menschen ergeben sich daraus? Diese Andeutungen sollten zeigen, inwiefern die Lehre von der Seelenwanderung durchaus der bestimmten geistigen Form jener Zeit entspricht, und so die an sich befremdliche Tatsache erklären, daß die griechische Metaphysik sehr zähe an dieser Lehre eines gemilderten Dualismus festgehalten hat.

Über die Quellen jener neuen Bewegung sei hier nur so viel bemerkt, daß sie im Mutterlande und nicht in Ionien zu liegen scheinen. Die „thrakische" Dionysosreligion, die Lehren um Orpheus haben sehr wesentlich zur Verbreitung dieser Vorstellungen von einem erhöhten göttlichen Sein der Seele beigetragen, indem der Tod als Befreiung aus der Haft des Körpers und der ekstatische Rauschzustand als eine Vorwegnahme dieser Erlösung angesehen wurde. Diese religiöse Haltung reicht wahrscheinlich in die vorgriechische Zeit zurück und nimmt nun neue Formen an; schon Hesiod, der von diesen „orphischen" Vorstellungen noch frei ist, hat eine gegenüber der ionischen eher diesen späteren mutterländischen Formen verwandte Religiosität. Jedenfalls tritt zu dem homerischen Denken und dem der ionischen Naturphilosophen etwas Neues hinzu; wahrscheinlich sind diese letzteren nicht unberührt davon. Aber die endgültige und schöpferische Aufnahme dieser religiösen Ideen vollzog sich bei den Pythagoreern und den auf sie folgenden Philosophen. Pythagoras wandert aus Samos aus, geht wie Xenophanes nach dem Westen; Unteritalien wird nun eine Zeitlang der Herd philosophischer Spekulationen. Wie weit hinter den orphischen Vorstellungen Orientalisches sich verbirgt, ist zurzeit nicht zu entscheiden. Vgl. Reitzenstein, Vortrag Warburg, 1924/25. Die Analyse des für das Griechische Charakteristischen in dem hier versuchten Sinne als reine Deskription der Motive muß zunächst unabhängig von solchen Überlegungen durchgeführt werden. Vgl. Rohdes Psyche, Burnet, Zeller.

Naturgemäß entwickelte sich dieser neue Seelen- und Unsterblichkeitsgedanke erst allmählich zu eigentlich metaphysischen Spekulationen und blieb zuerst in rein kultischen Formen, denen z. T. sicher primitive Vorstellungen von der Verwandtschaft aller Lebewesen — daher kein Fleischgenuß — und ebensolche vom Dasein der Seele im Jenseits ent-

sprachen. Die Pythagoreer legten großen Wert auf Riten, Speisegesetze, und die Sublimierung aller dieser Dinge vollzog sich mehr im praktischen als theoretischen Bereiche.

Lebensführung des Einzelnen, richtige Ordnung des Staates sind diejenigen Züge, die in der Überlieferung am Pythagoreismus hervortreten. Aber unmittelbar aus der Lebenspraxis der alten Pythagoreer erwuchs ein neues Motiv, das uns endlich zu den Anfängen der ionischen Wissenschaft, zur *ἱστορίη*, zurückführt.

So dunkel die Überlieferung ist, so undurchdringlich der problemgeschichtliche Nebel scheint, den die Sucht der griechischen Tradition, alles Wahre auf die wissenschaftlichen Ahnen zurückzuführen und diese nach dem eigenen Bilde zu modeln, über die Anfänge des Pythagoreismus gebreitet hat, eins ist sicher: in den Riten, mit denen die Pythagoreer die Reinigung der Seele vorgenommen haben, spielt die Musik eine Rolle, und Pythagoras hat von der Musik einen Zugang zur Mathematik angebahnt. Dieser Typus des Philosophierens scheint in allem durch, was sich früher oder später als pythagoreisch kundgibt. Hier ist nun ein bestimmtes Urphänomen der griechischen Metaphysik herauszuarbeiten. Wie auf allen griechischen Lebensgebieten vollziehen sich auch hier die Entwicklungen fließend und leise. Nichts verdirbt mehr die Einsicht in das Wesentliche, als wenn man dem geschichtlichen Bewußtsein der Griechen zuwider plötzliche schlagartig auftretende Entdeckungen ansetzt, auf die ein Einzelner Anspruch erhebt und auf deren Neuheit er Wert legt. Im Gegenteil, alles Wichtige und Wesentliche wird durch sein Alter, durch sein längst bestehendes Dasein legitimiert. Wir haben diese Stellung zum Sein schon früher hervorgehoben und dürfen sie nicht vergessen, wenn wir nun in eine Epoche eintreten, in der eine dichte Reihe für unsern Blick erstaunlicher Entdeckungen auf allen Gebieten des Wissens uns entgegentritt.

Alle Geschehnisse der Welt nach einem bestimmten Gesetze geordnet vorzustellen ist uraltes griechisches Streben, das in dem Denken der Milesier bereits wissenschaftliche Form anzunehmen begann. Die Erscheinungen des Himmels, nicht nur den regelmäßigen Zyklus von Sonne, Mond und Sternen, sondern auch scheinbare Ausnahmen wie Sonnenfinsternisse auf ihre Regelmäßigkeit zu prüfen, war eine wesentliche Seite dieses Bestrebens, und wenn Thales babylonische Beobachtungen verwertete, so konnte er die Bestätigung einer Ordnung auch dort sehen, wo der Unerfahrene den sichtbarsten Ausdruck übernatürlicher Willkür annahm. Daß mathematische Überlegungen gelegentlich bei den Milesiern angestellt wurden, wird sicher bezeugt; man kannte mathematische Probleme, man erfuhr genug von Babyloniern und Ägyptern — kann man doch nach den neuesten Forschungen (O. Neugebauer, Nachr. d. Gött. G. d. W. Math. Phys. Klasse 1928, p. 4) „an der Möglichkeit eines babylonischen Ursprungs des pythagoreischen Lehrsatzes nicht mehr

vorübergehen". Daß im geregelten Tanz und Gesang zahlenmäßig festlegbare Maße, Metra, die Richtigkeit und Ordnung eines mit vielen Gemüts- und Gefühlswerten erfüllten Tuns bezeichneten, muß in Griechenland früh bemerkt worden sein; ob der dorische Stamm hierin stärker als andere das Gemessene empfand, ist nicht beweisbar, obwohl nicht unwahrscheinlich. Früh treten für geregeltes Leben und Denken und für geregelte Kunstbetätigung dieselben Wortwurzeln auf: (*μέλος* mit allen Ableitungen, *ἐμμελής* bei Aristophanes, *πλημμελής* Sophokles, *μέτρον, -ιος* Hesiod, Tragiker, *σύμμετρος* Tragiker, *ῥυθμός* Archilochos).

Alles dies wird aber unterbaut und zusammengefaßt von dem Grundphänomen der Harmonik und Akustik: der Zahlenmäßigkeit, d. h. des zahlenmäßig einfachen Verhältnisses konsonanter Saitenlängen, überhaupt der zahlenmäßig faßbaren Ordnung der Töne im Gegensatz zur Unbestimmbarkeit der Geräusche. Gerade die Homophonie der griechischen Musik, in der nicht der gleichzeitige Zusammenklang, sondern das geordnete Weitergehen der Melodie das Grundphänomen ist, schuf die Möglichkeit, die harmonische Bewegung als Typus eines gerichteten Geschehens überhaupt aufzufassen, ein Sachverhalt, der bei der modernen Auffassung des Zusammenklangs verdunkelt wird. Diese Zurückführung der qualitativen Empfindung des harmonischen Intervallschrittes auf die quantitativen Verhältnisse der Saitenlängen war daher für das unbewußt „rationale" Bestreben der beginnenden Naturwissenschaft ein methodisches Muster und eröffnete unbegrenzte Ausblicke auf weitere Bewältigung der Wirklichkeit durch analoge quantitierende Gesetze. Und was für die griechische Phase der abendländischen Naturwissenschaft nicht vergessen sei: das Eingebettetsein dieses Phänomens in die Ordnungen des Gesanges und Tanzes und damit des ästhetisch Erziehlichen erweitert den Bereich rationaler Gestaltung unmittelbar auf das ganze tätig-sittliche Leben, das ja — wir sahen es bei Solon und Anaximander — für die Griechen von vornherein unter eine gleiche alles umfassende Gesetzlichkeit gestellt war.

Indem hier der bereits erwachte intellektuelle Instinkt auf rationale Bewältigung des Daseins von dem Gang der Gestirne an über das gefühlte Lustvolle in Tönen und Rhythmen bis zum geordneten Leben überhaupt sich weithin bestätigt und zu größter Kraftanspannung berechtigt und verpflichtet fühlte, kräftigte und reinigte sich zugleich eine besondere Erscheinungsform dieses Instinktes, die ihn — allerdings nur für unser heutiges Urteil — vom Wege der nüchternen Rationalität abzudrängen scheint. Wir sahen, daß von den homerischen Gedichten an dieser Instinkt sich der Gleichnisse, der Vergleiche, der Analogien bediente, um den Blick auf Sachverhalte zu lenken, die sich auf andere Weise kaum erfassen oder gar mitteilen ließen. Eine scharfsinnige Analyse der Anfänge griechischer Zahlenspekulation (Helmut Hasse und Heinrich Scholz, Die Grundlagenkrisis der griechischen Mathematik,

Kantstudien Bd. XXXIII 1928) hat das pythagoreische Urphänomen auf die Form gebracht: alles, was sich wie Zahl verhält, ist Zahl. Wir fügen hinzu: deshalb konnten die Pythagoreer — ob schon Pythagoras, bleibe dahingestellt — sagen: alles ist Zahl, weil ihnen jenes gleichnishafte Denken im Blute lag; zeigt doch auch die griechische Sprache in ἴσος die Bedeutungen „ähnlich" und „gleich" verbunden. Sie durften es mit demselben Rechte sagen, mit dem der Mathematiker heut zwischen dem Verhältnis zweier kommensurabler Strecken und dessen zahlenmäßigem Ausdruck das Gleichheitszeichen setzt.

Die Seinsansicht, die hinter solchem Denken steht, ist metaphysisch von größter Tragweite. Das Verstehbare im Sein, seinen Sinn als das Eigentliche in ihm aufzufassen, diese Urabsicht aller Onto-logie tritt hier mit archaischer Einfachheit ans Licht. Wie weit die Kraft solcher Anschauungen bereits in der Zeit, von der wir sprechen, aus der allgemeineren metaphysischen Sphäre, in der die Zahl zum Seinsgrund schlechthin erhoben worden war, in den Bereich exakt mathematischer Erkenntnis geleitet wurde, wird hoffentlich die zukünftige Forschung immer deutlicher beurteilen lehren. Die oben genannte Abhandlung hat in der Darstellung Zenons geschichtliche Aporien aufgewiesen, deren einfachste Lösung die Annahme recht weit zurückreichender zahlenmetaphysischer Spekulationen wäre, gegen die Zenon sich polemisch richtet.

Die Beziehung von Zenon auf die Pythagoreer ist bereits ausgesprochen bei Tannéry, Pour l'histoire de la science Hellène, 249 ff.; Bäumker, Das Problem d. Materie i. d. gr. Philosophie, 60 ff.; Cassirer, Philos. d. Gr., 46. Diese Annahme, die der Errechnung eines unentdeckten Planeten auf Grund seiner Fernwirkungen auf die Bahn anderer vergleichbar ist, steht vorläufig zu der Meinung eines Teiles der Mathematiker, Historiker und Philologen in Widerspruch, die alles Pythagoreische am liebsten bis ins 4. Jahrhundert herabrücken möchten.

4. PARMENIDES VON ELEA.

Mit Zenons Erwähnung übergingen wir denjenigen Philosophen, auf dessen Werk das Zenonische sich unmittelbar bezieht, und das, wenn jene Annahme der Polemik gegen die Pythagoreer richtig ist, notwendig selbst mit dieser Polemik in Beziehung stehen muß. Da die eleatische Philosophie die erste Etappe auf dem Wege griechischer Ontologie ist und uns außerdem viel sicherer als alles Pythagoreische überliefert ist, so können wir erst von ihr aus zusammenfassend auf den Pythagoreismus und die in ihm beschlossene Metaphysik zurückblicken.

Die Kontinuität, die wir an dem griechischen Philosophieren wahrnehmen, zeigt sich dem Betrachter einmal als überraschendes Vorgreifen älterer Philosophen in die Zukunft: alles Neue ist längst vorbereitet und verstärkt nur diesen oder jenen Zug, der früher noch nicht so deutlich war. Zweitens zeigt sich die Kontinuität in der Hartnäckigkeit, mit der sich Gedankenbildungen, die die Entwicklung scheinbar bereits überholt

hat, neben dem Neuen behaupten, ohne daß etwa der Weiterbestand einer Schultradition als Erklärungsgrund hinreichte. Wir werden gut tun, den Typus der milesischen Naturphilosophen und das über die Grundform des Pythagoreismus Gesagte bei der Betrachtung des Eleatismus immer festzuhalten, desto mehr, je größer der Formunterschied ist. Parmenides ist der erste Philosoph, der für sein Lehrwerk περὶ φύσεως die alte epische Form des Hexameters aufgreift — Xenophanes ist ja Dichter und Rhapsode, und ob er ein ausdrückliches Lehrgedicht geschrieben hat, ist zweifelhaft. Und doch ist dasjenige philosophische Motiv, das nach allgemeinem Eindruck bei Parmenides zum ersten Male in reiner Form zum Ausdruck kommt, die Logik.

Keiner hat dies stärker ausgesprochen als der um das Verständnis des Parmenides hochverdiente C. Reinhardt, Parmenides 256: „Parmenides, der keinen Wunsch kennt als Erkenntnis, keine Fessel fühlt als seine Logik, den Gott und Gefühl gleichgültig lassen." Über die Ausgleichsversuche, die auch in dem in hoher dichterischer Sprache geschriebenen Proömium eher „verstandesmäßige Konstruktion als dichterisches Erlebnis" (übrigens ein für die Antike nicht eindeutiger Begriff) sehen wollen, vgl. Kranz, Sitz.ber. d. Pr. Ak. d. Wiss. 1916, 1162, und die allgemeine Literatur. Zum Hauptproblem der Interpretation, dem Zusammenhang der zwei Teile des Gedichtes, vgl. Reinhardt l. c. und die Darstellungen bei Zeller, Burnet, Cassirer und Praechter. Die folgende Betrachtung beschränkt sich darauf, die metaphysische Grundhaltung herauszuarbeiten und muß auf jede Einzelauseinandersetzung verzichten; vorbereitet ist diese Darstellung Antike I 244—71.

Im letzten Grunde beruhen beide Tendenzen, die zur „Logik" und die zur dichterischen Gestaltung, auf dem Bedürfnis, den Trieb zur Entformung, den wir als tiefere verborgene Richtung in der ionischen Denkweise angetroffen haben, in letzter Steigerung sich selbst überwinden zu lassen. Nun hatte der Pythagoreismus — wenn er die ihm oben zugeschriebene Leistung bereits in seinem ersten Stadium zu hinlänglicher Klarheit entwickelt hatte — bereits in der Zahl als weltbeherrschender ἀρχή, in dem Logos, der Proportion und Symmetria ein neues Formprinzip gefunden, das wie alles Mathematische stärkste logische Motive in sich schloß. Man müßte daher annehmen, daß Parmenides an die Pythagoreer anknüpfte, selbst wenn es nicht ausdrücklich überliefert wäre: tatsächlich erscheint Parmenides als Schüler des Pythagoreers Ameinias in der unverächtlichen Tradition des Sotion (vgl. Pauly-Wiss.-Kroll III A 1237).

Diese Tradition darf desto mehr Beachtung beanspruchen, weil die spätere antike und die neuere Philosophiegeschichte sachlich mit diesem Zusammenhange nicht viel anzufangen wußte und die Abhängigkeit des Parmenides von den Pythagoreern auf die Lebensauffassung (Zeller) und die Kosmologie des zweiten Teiles seines Gedichtes beschränkt, wo der Zusammenhang unleugbar ist (Burnet), während ihr der Zusammenhang zwischen dem ἕν des Parmenides und dem Gotte des Xenophanes auf der Hand zu liegen schien. Deshalb wird die Auffassung des Sotion kaum nachträglich konstruiert sein, wie so vieles über die Abhängigkeitsverhältnisse der alten Philosophen. Im folgenden soll der Zusammenhang der eleatischen mit der pythagoreischen Ontologie ernst genommen werden.

Zwei metaphysische Motive müssen nun im Hinblick auf die Ontologie des einen zusammenhängenden Seins des Parmenides hervorgehoben werden. Wer der Zahl eine besondere metaphysische Realität zuweist und auch nur den ersten Blick auf das Wesen der Zahl gerichtet hat, muß bemerken, daß er damit die Wirklichkeit in eine Anzahl — endliche oder unendliche, das bleibe dahingestellt — diskreter Teile auflöst, die nunmehr dem Gesetz der Zahl als der Gesetzmäßigkeit des Diskreten unterworfen werden können. Mögen die Pythagoreer ursprünglich den gestirnten Himmel, auf dem die leuchtenden Lichter durch das leere Dunkel des Himmels, des „Dunstes" der Luft getrennt werden, als Sinnbild (in der vollen Bedeutung des Bildes für einen gemeinten Sinn) von *Peras* und *Apeiron*, von Grenze und Unbegrenztsein, angesehen haben, bei der ersten Reflexion über das Wesen der Zahl muß als das Gemeinsame an Sinn und Bild die Tatsache der diskreten Menge, der Mannigfaltigkeit, der Reihe, in das philosophische Denken eingetreten sein. Es wäre leicht, für diese arithmetische Bewußtheit aus späteren Zeugnissen Belege anzuführen — aber worauf es bei dem Stande der Forschung, bei der weitgehenden Skepsis den alten Pythagoreern gegenüber einzig und allein ankommt, das ist die polemische Haltung der eleatischen Kontinuumslehre, die schlechterdings unverständlich ist, wenn sie nicht irgendwo einen Zielpunkt hat: Parmenides Fragment 2: Denn er wird ja das Seiende nicht aus dem Zusammenhange des Seienden schneiden, weder so, daß es sich in seinem Gefüge überall gänzlich auflockere, noch so, daß es sich zusammenballe. B 8, 22 bis 25:

οὐδὲ διαιρετόν ἐστιν, ἐπεὶ πᾶν ἐστιν ὁμοῖον
οὐδέ τι ᾗι μᾶλλον, τό κεν εἴργοι μιν συνέχεσθαι,
οὐδέ τι χειρότερον, πᾶν δ' ἔμπλεόν ἐστιν ἐόντος,
τῶι ξυνεχὲς πᾶν ἐστιν· ἐὸν γὰρ ἐόντι πελάζει.

„Auch teilbar ist es nicht, weil es ganz gleichartig ist. Und es gibt nirgend ein stärkeres Sein, das seinen Zusammenhang hindern könnte, noch ein geringeres; es ist vielmehr ganz von Seiendem erfüllt. Darum ist es ganz zusammenhängend; denn ein Seiendes stößt dicht an das andere." Wer wie Parmenides von vornherein den Weg der Wahrheit von einem entgegengesetzten Irrweg abhebt, der meint an diesen Stellen: es gibt Leute, die das Seiende durch Zwischenräume aufgelockert denken, die es für teilbar halten und ihm seinen Kontinuumscharakter nehmen. Und wenn man selbst die Nachricht des Favorinus bezweifeln sollte, daß Parmenides die Schluß- und Denkweise seines Schülers Zenon bereits selbst gehabt und den Achilleus-Trugschluß als Problem aufgeworfen habe, es ist doch nun einmal der unmittelbare Schüler den Paradoxien der unendlichen Teilung eines Kontinuums so sichtlich auf der Spur, daß man sich schwer entschließen wird, zwischen den Gedanken des Schülers und des Meisters eine große Kluft anzunehmen.

Reinhardt p. 108 bezeichnet gut die Problemlage. Er findet „fast wie zufällig" bei Parmenides den Begriff des ὅμοιον und des διαιρετόν. „Welche dialektischen Kräfte in diesem Begriffe schlummern, ist so wenig noch erkannt, daß er zu weiter nichts als einer rein intuitiven Begründung der Unteilbarkeit verwandt wird." Die von mir gesperrten Worte bezeichnen scharf die ἀπορία. Ich glaube, das Paradoxon einer intuitiven Begründung, zu dem R. sich genötigt sieht, empfiehlt eine andere Auflösung der Aporie.

Ist demnach der allgemeine Hintergrund einer „pluralistischen", monadologischen Metaphysik, auf die sich Parmenides polemisch bezieht, zutage getreten, so wäre es voreilig, dieser „Monadologie" eine bewußt theoretische Ausbildung zuzusprechen. Vielmehr wird man sich die Anfänge der pythagoreischen Metaphysik recht naiv denken können. So könnte man eine sonst sehr merkwürdige Notiz bei Aristoteles de anima A 2 404a 16 (Diels 45 B 40), daß die Pythagoreer die tanzenden Sonnenstäubchen bzw. die sie bewegenden Kräfte für Seelen hielten, auf eine naive Monadologie beziehen. Wie im Sonnenstrahle sich das für den groben Blick Leere erfüllt und gegliedert zeigt von einer Reihe unfaßbar kleiner, sich selbst bewegender Teilchen, so mag man sich analog dazu auch in anderen Seinsregionen eine ähnliche Struktur ausgemalt haben: kleinste Teile, getrennt durch Zwischenräume. Daß die Pythagoreer diese luftigen und leuchtenden Teile als Seelen ansahen, ist ein philosophiegeschichtlich höchst merkwürdiges Zeugnis dafür, daß die physischen und die psychischen „Monaden" schon bei der ersten Entstehung dieser Denkform nicht durch eine scharfe Grenze getrennt erschienen.

Je unbefangener wir für diese unbekannten Vorläufer des Atomismus eine panpsychistische, mythisch verpuppte Denkform annehmen, desto berechtigter erscheint uns der mit gewaltigem Denkerpathos unternommene Gegenstoß des Parmenides. Man hat seinen Grundgedanken: das Seiende ist, tautologisch-trivial gefunden, oder mit kritizistisch-idealistischen Verbrämungen ihn zu retten versucht. Man hat infolgedessen durch falsches Fragen widerspruchsvolle Antworten erhalten und ihn so entweder als den Vater des Idealismus (Cohen) oder des Materialismus (Burnet) begrüßt. Aber auf dem Hintergrunde des pythagoreischen Pluralismus ist Ansatz und Durchführung dieses Vorstoßes klar. Daß der Bimsstein, der Schwamm, zwischen seinen Teilen Leeres enthält, weiß Parmenides; daß analog die Dichtigkeit aller sinnlich wahrnehmbaren Dinge nur relativ ist, also Verdichtung und Verdünnung — Gefrieren und Verdunsten des Flüssigen — sehr wohl kosmologisch fruchtbare Hypothesen sind, auch diese Einsicht wird man Parmenides gut zutrauen dürfen. Daß aber auch jenes Leere nur relativ ist, daß ein grundsätzlich zusammenhängendes Etwas, der Raum oder wie sonst dies Etwas gedacht sei, allem Seienden zugrunde liegt, das will Parmenides beweisen, und zwar neu beweisen. Diese Beweisart ist das eigentlich Neue, das mit Parmenides in ein helleres philosophisches Bewußtsein tritt, nicht die Annahme eines qualitätslosen, allem Qualitativen zu-

grunde liegenden Urstoffes — den hatte schon Anaximander in seinem ἄπειρον begriffen.

Doch wie ist dieses neue Beweisverfahren, diese neue Logik zu charakterisieren? Zunächst erscheint die Widerlegung des Nichtseienden einfach in dieser Form: Nichtseiendes kann nicht sein, weil es nicht gedacht werden kann. Es kann nicht gedacht werden, weil jedes Denken sich auf etwas richtet; „Denken und Sein ist dasselbe" (Fragm. 5), oder nach Burnets möglicher Übersetzung: es ist dasselbe, was gedacht werden kann und was sein kann. Für unsern Zweck kommt beides auf dasselbe heraus und wird bestätigt durch Fragment 8, 34: Dasselbe ist Denken und um wessen willen der Gedanke ist, Gedanke und des Gedankens Ziel (Intention) ist dasselbe. Man gebe diesem Satze nicht sofort eine allzu modern erkenntnis-theoretische Deutung. Auf dem Hintergrunde der bekämpften Lehre soll dies einfach besagen: Denke dir immer Feineres zwischen den Teilen der Dinge — du kommst an kein Ende; auch das, was du Leeres nennst, ist ein Etwas, dem du dadurch ein Sein zuweist, indem du es „zwischen" anderem „sein" läßt. Gewiß nichts „Sichtbares", Wahrnehmbares dazwischen, sondern ein Denkbares; aber dieses „nur Denkbare" wird nun ein letztes Sein, es wird die ἀρχή, die von allen gesucht, aber immer nur in der Sinnenwelt vermutet wurde; diese letzte ἀρχή ist gerade dadurch ἀρχή und dadurch erwiesen, daß sie lediglich das Etwas ist, das in jedem Gedanken notwendig gesetzt ist.

Nach einem ehernen Gesetze der Logik haftet damit für Parmenides dieses Seiende am Denken, es gehört zu ihm, und gegenständlich, wie auch dieser erste scheinbar ins Formale hinausweisende griechische Denker bleibt, wird für ihn nun „Denken" einfach das Wesen dieses letzten ἀρχή-haften Seins. Wir müssen bei Parmenides die Identifikation von Sein und Denken, von Seiendem und letztem intentionalem Etwas ganz ernst nehmen.

Was ist über dieses letzte Sein nun noch auszusagen? Parmenides hatte in dem bisher Entwickelten den Gedanken des *Apeiron* im Sinne des qualitativ Unbestimmten zu höherer Klarheit weitergedacht; aber er konnte dies nur, indem er aufs strengste von diesem *Apeiron* das andere schied, das quantitativ Unbegrenzte; wie bekannt der eleatischen Schule dieser milesische Begriff des *Apeiron* war, zeigt die frappierende Tatsache, daß der Samier Melissos, obwohl Eleate, ihn unbedenklich in seiner ganzen Bedeutung wiedereinsetzte und mit dem Eleatismus verschmolz. Parmenides hingegen holt aus dem Begriff dieses allgemeinsten „gleichmäßig" Seienden, wie wir es bisher schilderten, nun seine quantitative Endlichkeit heraus, und so steht seine ἀρχή grundsätzlich über dem Gegensatz von *Peras* und *Apeiron* — der der Sache nach zu dem ältesten Bestande des Pythagoreismus gehört.

Das Seiende ist nicht teilbar, es ist aber auch nicht zusammenzusetzen; man kann nicht, wenn man sich ans „Ende der Welt" versetzt

denkt, neue Welten hinzufügen. Parmenides entdeckt den Einheits- und Ganzheitscharakter der „Welt", genauer des Seins (fragm. 8, 26—34).

αὐτὰρ ἀκίνητον μεγάλων ἐν πείρασι δεσμῶν
ἔστιν ἄναρχον ἄπαυστον ἐπεὶ γένεσις καὶ ὄλεθρος
τῆλε μάλ' ἐπλάχθησαν, ἀπῶσε δὲ πίστις ἀληθής.
ταὐτόν τ'ἐν ταὐτῷι τε μένον καθ' ἑαυτό τε κεῖται
χοὕτως ἔμπεδον αὖθι μένει· κρατερὴ γὰρ Ἀνάγκη
πείρατος ἐν δεσμοῖσιν ἔχει, τό μιν ἀμφὶς ἔέργει·
οὕνεκεν οὐκ ἀτελεύτητον τὸ ἐὸν θέμις εἶναι·
10 *ἔστι γὰρ οὐκ ἐπιδευές· ἐὸν δ'ἂν παντὸς ἐδεῖτο.*

Zeile 42: *αὐτὰρ ἐπεὶ πεῖρας πύματον τετελεσμένον ἐστί*
πάντοθεν, εὐκύκλου σφαίρης ἐναλίγκιον ὄγκωι
μεσσόθεν ἰσοπαλὲς πάντηι· τὸ γὰρ οὔτε τι μεῖζον
οὔτε τι βαιότερον πελέναι χρεόν ἐστι τῆι ἢ τῆι.
οὔτε γὰρ οὔ τεον ἔστι, τό κεν παύοι μιν ἱκνεῖσθαι
εἰς ὁμόν, οὔτ' ἐὸν ἔστιν ὅπως εἴη κεν ἐόντος
τῆι μᾶλλον τῆι δ'ἧσσον, ἐπεὶ πᾶν ἐστιν ἄσυλον·
οἱ γὰρ πάντοθεν ἶσον, ὁμῶς ἐν πείρασι κύρει.

Jedes anschauende Hinausgehen über die Grenze zeigt, daß diese
20 „Grenze" noch nicht Grenze ist; was wirklich Grenze, *Peras*, ist, kann nicht „zwischen" zwei andern Dingen sein, sondern muß ein für allemal ein Ende setzen; der Wahn, hinter der Grenze sei immer wieder Nicht-Seiendes, setzt einen unvollendbaren Prozeß (*οὐκ ἀνυστόν*) voraus; diese Vorstellung eines unendlichen Fortganges entspringt aber nur dem anschaulichen Moment im Denken; folglich muß der Gedanke selbst die Grenze sein, das Denken der Welt muß sich selbst beschränken und die Grenze fordern; wie das letzte Sein im qualitativen Sinne schließlich ein *Apeiron* ohne anschauliche Bestimmtheit, pures „Etwas", also „Gedanke" wurde, so wird auch hier das letzte quantitative Etwas,
30 das alles Seiende umschließt, geforderter Gedanke (vgl. hierzu Antike I, 244).

Zum ersten Male entfaltet sich hier das Urproblem der Erkenntnis, der Zusammenstoß oder das Zusammenwirken von Denken und anschaulichem Vorstellen. Ganz unverhüllt drängt sich ein anschaulicher Zug grade in die vom Verstande geforderte Idee der die Welt umschließenden Grenze, des *Peras*. Wir sahen, daß Parmenides auf die Fülle, die Dichtigkeit seines gedanklich postulierten Seins entscheidenden Wert legt. Nun gehört zu dieser Vorstellung notwendig, für Parmenides gedanklich zwingend, auf dem *λόγῳ κρῖναι* fr. 1, 36 beruhend, ein Etwas, das ein Aus-
40 einandertreten, ein Zerfließen oder Zerfallen dieses Dichten verhütet, eine gestaltende Grenze (vgl. Platon Menon 75c die Beziehung von *τελευτή, πέρας, ἔσχατον* und *σχῆμα*). Diese Grenze ist „der Kugelfläche vergleichbar", weil schlechterdings nicht einzusehen ist, warum das

Seiende weiter nach irgendeiner Richtung als nach einer andern reichen, warum es irgendeine Unregelmäßigkeit der Form haben sollte, das Seiende, das in seiner Substanz gleichmäßig ist, keine Verdichtung und Verdünnung kennt (fr. 8, 45—49). So erwächst die mathematische Gestaltung aus logischen Erwägungen und nimmt zugleich eine dynamische Kraft, die des Zusammenhaltes, in sich auf — eine für die spätere Metaphysik des Geist- und *Nus*begriffes höchst folgenreiche Trias.

Wie in dem pythagoreischen „Gleichnis" der Zahlen eine mathematisierende Auffassung des „Logos" das Bildhafte bereits in einer tieferen, erkenntnistheoretischen Schicht überwand, so ist auch in den eleatischen Seinsbegriff die Ähnlichkeit mit der Kugelgestalt (*εὐκύκλου σφαίρης ἐναλίγκιος ὄγκῳ* 8; 43) mit aufgenommen: schon bei der Einführung des Seinsbegriffes wird ja von der „Wahrheit wohlgerundetem Herzen" gesprochen (1, 29). Angesichts der konkreten geschichtlichen Situation dieses Denkens versagen die gewöhnlichen Termini, mit denen man seinen erkenntnistheoretischen und metaphysischen Gehalt zu erfassen gesucht hat. Gewiß ist das Seiende des Parmenides die Fortführung des *ἀρχή*-Gedankens und insofern auch „Materie", Substanz der physischen Realität. Aber im *Apeiron* des Anaximander war diese Materialität bereits wesentlich modifiziert; freilich blieb dort die ausdrückliche Bestimmung dieser neuen *ἀρχή* durchaus negativ; denn damit, daß das *Apeiron* von aller sinnlichen Bestimmung frei gedacht wurde, war die Einsicht noch nicht gegeben oder jedenfalls noch nicht klar ausgedrückt, daß das Gedachtwerden selbst das konstitutive Prinzip der zugrunde liegenden letzten *ἀρχή* des eigentlich Seienden wird. Dieser große Schritt wird von Parmenides mit archaischer Gewaltsamkeit bewußt getan: „Sein", im Sinne letzter Gegebenheit, und Denken wird als „dasselbe" angesprochen, und diese neue einzigartige Bestimmtheit des Seins wird als *Peras* dem *Apeiron* aufgezwungen.

Es kann sehr wohl die Frage gestellt werden, und um die metaphysische Haltung des Parmenides geschichtlich scharf zu erfassen, muß sie sogar ausdrücklich gestellt werden, ob in dieser Gleichung zwischen Sein und Denken — unsere Begriffe vorausgesetzt — das erstere mehr dem zweiten oder dieses jenem angeglichen ist, ob Parmenides dem gegenständlichen Etwas der Welt, ihrem Wirklichkeitskern, wie er ihn objektiv fühlte und dachte, das Wesen des „Denkens" gegeben hat — es bleibt hier im Ausdruck bei ihm so vieles dunkel — oder ob das Denken, das *νοεῖν*, für ihn die primäre Gegebenheit war, von der aus er einen völlig neuen Seinsbegriff konstituierte. Diese Frage stellen heißt eine einfache Entscheidung für diese oder jene Antwort als unmöglich begreifen. Vielmehr ist der bestimmende Zug des parmenideischen Seienden jener Doppelcharakter: die naiv-mythische Vorstellung der Beseeltheit der Welt, und zwar des Weltleibes (wie vielleicht besser als Körper oder Materie gesagt sei) wandelt sich zu der Annahme, daß dem letzten

und umfassenden Seienden eine Affinität zum Denken, zur Denkbarkeit und Denknotwendigkeit wesensmäßig anhaftet.

Demnach darf der Eleatismus ebensowenig als „Materialismus" (mit Burnet) wie umgekehrt als „Idealismus" bezeichnet werden, man müßte denn diesen Begriff bereits auf einen dem Eleatismus in seinem systematischen Sinn angenäherten Realismus gründen, eine Synthese, die auch in neuerer Zeit wiederholt versucht worden ist. Denn in der Tat ist der klassische Eleatismus des Parmenides die erste großartige Überwindung des Gegensatzes von Inhalt und Form, von Objekt und Subjekt — eine Überwindung, die freilich noch diesseits derjenigen Zuspitzung beider Gegensatzpaare liegt, die die geistesgeschichtliche Grundlage und die stete Gefahr der neueren Philosophie bildet. Für Parmenides war so wenig wie für irgendeinen seiner Vorgänger das Subjektiv-Geistige und Seelische bereits eine Macht, die für sich gedacht und die infolgedessen erst dem Gegenständlichen gegenübergestellt werden mußte, sondern „Denken und des Gedankens Ziel ist dasselbe". Dies so auszusprechen wie es Parmenides tat, setzt freilich eine gewisse Bewußtheit voraus, ein Verlassen des unmittelbar gegenständlichen Denkens, aber noch wird in diesem Übergange die Einheit mit rücksichtsloser Denkenergie behauptet. Denken wird auf Wirklichkeit und Wirklichkeit auf Denken fest gegründet und im Geist, dem *Nus*, die letzte einheitliche, alles umspannende Wirklichkeit und Fülle begriffen. So ist die Lehre des Parmenides ein Wendepunkt, ein Übergang, der Früheres und Späteres übergreifend verbindet.

Die Starrheit und Unbeweglichkeit dieses Seienden, die „Leerheit" dieses Inbegriffs des „Vollen", in der der Ganzheitsbegriff sich zunächst darstellt, erfordert die Erwägung, wie der den ersten sichtlich ergänzende zweite, der Doxateil des Gedichtes, der der bunten Mannigfaltigkeit der sinnlichen Wirklichkeit zugewandt ist, eigentlich gemeint sei.

Parmenides hat in der Rede seiner Göttin (fr. 1, 26—32) beide Wege geschildert: „Für dich ist es notwendig alles zu erfahren, sowohl der Wahrheit wohlgründetes Herz als auch die Scheinmeinungen der Sterblichen, denen verläßliche Wahrheit nicht innewohnt. Aber du wirst auch das erfahren, wie der Schein verläßlich werden sollte, indem er durch alles hindurchdrang." Auch hier sind die meist herangezogenen Vorstellungen zu grob und dem synthetischen Charakter des Überganges nicht gewachsen. Dieser Übergangscharakter darf zunächst nicht so verstanden werden, daß Parmenides im zweiten Teil die Meinungen der früheren Philosophen doxographisch als Ausdruck gewöhnlicher menschlicher Ansehauungen berichtet und diese fremden Meinungen als falsch der eigenen richtigen Meinung gegenüberstellt. Ein quasi historisches Interesse, den Wunsch, frühere Meinungen aufzubewahren, dürfte man diesem Denker wohl kaum zuschreiben. Andrerseits darf man nicht einfach sagen: der erste Teil ist dem Denken der Gottheit entsprechend, der zweite ist die Form, in der auch Parmenides als sterblicher Mensch in dieser zeitlichen Welt diese sehen mußte, von der ersten Art der Betrachtung als Mensch ausgeschlossen. Es ist für die metaphysische Haltung des Parmenides charakteristisch, daß er seine neue Erkenntnis des Logisch-Zwingenden, der begrifflichen *Ἀνάγκη* in einer ekstatischen Form ausspricht; die Hinwendung zum geistigen Sein der Wirklichkeit ist als Austritt aus der sinnlichen Welt und als Übersehreiten der sinnlichen Erkenntnis in die Form der Inspiration, der Berufung durch eine Gottheit gekleidet. Zwar ist auch in der Art, in der dieses religiöse und wohl bereits vor Parmenides angewandte literarische Motiv im Proömium ausgeführt wird, der oben bezeichnete *Peras*-charakter des in dieser Berufung dem Denker sich erschließenden Seins deutlich festgehalten: eine Umfahrt der Welt auf den Pfaden des Himmels entspricht dem gedanklich begrifflichen Umgreifen des Weltganzen, als das sich uns das *νοεῖν* des Parmenides darstellte. Eine derartige ekstatische Erkenntnishaltung schließt notwendig eine Abwertung der ihr gegenüberstehenden „normalen" Erkenntnishaltung, der natürlichen

Einstellung in sich. Gegenüber der in göttlicher Berufung sich erschließenden Erkenntnis des Einen, Seienden sind die Meinungen der Sterblichen über das Viele trügerisch; denn sie beziehen sich auf ewig wechselnde, in Gegensätzen befindliche und damit vergängliche Dinge. Es ist daher natürlich, daß die Reflexion über die etwa in diesem Wechsel wieder auftretenden und erkennbaren Gesetzmäßigkeiten zunächst zurücktritt gegenüber der klaren Abhebung beider Seinsregionen und der ihnen zugeordneten Erkenntnisregionen gegeneinander, daß die Welt der mannigfachen Wirklichkeit „eingeklammert" wird gegenüber dem im Denken erfaßten Sein.

Dennoch fehlt die Einsicht, daß auch im Gebiete der sinnlichen Erscheinung Erkenntnismöglichkeiten bestehen, bei Parmenides durchaus nicht, und es ist wohl das größte Verdienst Reinhardts, grade auf diesen bereits hier wirksamen echt griechischen Glauben an die Überbrückbarkeit der beiden Reiche und damit auf den Zusammenhang der beiden Teile des Gedichtes nachdrücklich hingewiesen zu haben, gegenüber einer vereinfachten Ausdeutung, die auf der Seite der *Doxa* „Trug", Wahn oder gar Nichtsein annahm.

Wenn Parmenides auch das von ihm neugefundene Denkprinzip allen früheren Erklärungen gegenübergestellt hat, so konnte und wollte er sich doch nicht losmachen von den kosmologischen Erklärungen der früheren, besonders der pythagoreischen Denker, und wir hatten schon oben auf die allgemeine Rezeptivität der griechischen Philosophen als den Grund des Reichtums der Entwicklung hingewiesen; auch der dem Einen zugewandte Denker sucht die in den früheren Leistungen enthaltene Wahrheit festzuhalten und einzubauen. Dieser „Einbau" in das Eine ist zunächst ganz wortwörtlich zu verstehen: da das „Eine" die Grenze, das *Peras* aller Wirklichkeit ist, ist diese in ihm „enthalten", und das „dichte", „volle" Sein, das in diesem „Einen" eingeschlossen ist, ist ja die *ἀρχή* auch alles dessen, was in diesem Ganzen geschieht, sich verändert, entsteht, vergeht.

Damit kommt das zweite Motiv zur Geltung, das zur Überbrückung der beiden Reiche bzw. der beiden Gedichtsteile anzusetzen ist: das starre, feste, allem zugrunde liegende Sein erhält seinen Sinn erst durch die Gegenüberstellung eines in ihm, durch es hindurch sich Entwickelnden. Man kann nach manchen Wendungen des Gedichtes wohl annehmen, daß der Hauptinhalt des zweiten Teiles eine Kosmogonie, die Weltentstehung war (besonders fr. 10, 5. 6. fr. 11, 19; weniger deutlich 1, 32, wo *εἶναι*, nicht *γίγνεσθαι* steht). Dann läge bei Parmenides bereits eine Vorform des spezifisch griechischen Weltschöpfungsgedankens zugrunde, den wir später in Platons Timaios ausführlicher behandelt sehen, ein Schöpfungsgedanke, in dem das „Im Werden Sein" als theoretisches Problem durchaus das des eigentlich zeitlichen Anstoßes überwiegt. Dem wesensmäßig im Werden Verhaftetsein, für das Parmenides (fr. 8, 60) wie Platon den Ausdruck der „Scheinbaren Welt" hat, des *ἐοικὼς διάκοσμος*, stellt er das im „Jetzt" stehende Sein ausdrücklich gegenüber (8, 5). Nirgends ist der Geistcharakter des nie vergangenen und nie zukünftigen und doch Vergangenheit und Zukunft in sich tragenden Seins stärker zum Ausdruck gebracht als hier.

Wir werden später sehen, wie Platon, auf den Eleatismus zurückgreifend, diesen Zeitbegriff entfaltet; der eleatische Grundgedanke ist der dankbarste Vorwurf für eine Darstellung des Formwandels eines philosophischen Motivs, das sich in mannigfaltigen Ausdrucksformen identisch erhält. Die Ausdrucksform des Gleichnishaften, das Sinnbild — ich erinnere an die Proportion, den Logos bei den Pythagoreern — hat auch Parmenides durchaus noch nicht überwunden. In welchem Sinne das Bild der Kugel mehr ist als ein Gleichnis, haben wir gesehen. Die Verleiblichung jenes ursprünglich abstrakten Seins geht nun in dem 2. Teile des Gedichtes — das hat Reinhardt erkannt — weiter; Licht und Finsternis werden zum Ausdruck des Seins und Nichtseins, ohne etwa mit ihnen gleich gesetzt zu werden: es sind zwei „Formen", auf die die Sterblichen alles gebracht haben.

Die Schilderung der Verse fr. 8, 53 ff. zeigt den oben angedeuteten Ausgangspunkt der pythagoreischen *Peras-* und *Apeiron*lehre ganz deutlich: den von „Zeichen", σήματα, geteilten „begrenzten" Nachthimmel.

Das Licht als Ausdruck des entfalteten, belebten, erfüllten, erlebten und gegenständlichen Raumes wird in der griechischen Metaphysik bis Plotin festgehalten. Parmenides erkennt das sichtbare Sinnbild des Seins, den gestirnten Himmel, als unzulänglich; denn auch zwischen den leuchtenden Sternen ist der Weltenraum nicht „leer", sondern das geistige Auge „sieht" auch ihn erfüllt, auch das für das sinnliche Auge dunkle erhellt sich dem Blick des Verstandes, und „so hätten die Sterblichen diese zweite Form des Dunkels nicht benennen", d. h. als seiend auffassen sollen. Denn dies ist der letzte Grund, weshalb Parmenides auf die symbolische Darstellung des Seienden durch Licht und Kugel geraten mußte: er hatte als erster den metaphysischen Zusammenhang begriffen, in den die Sprache als Ausdrucksmittel des Seienden gehört: Freilich hatte er die in der Sprache liegende metaphysische Paradoxie noch nicht bewältigt.

Diese Paradoxie liegt zuerst in der Zufälligkeit des einzelnen Ausdrucks gegenüber der Notwendigkeit derjenigen geistigen Grundkraft, aus der jede wirkliche Sinngebung entspringt und auf die sie zurückweist. Parmenides sieht die Zufälligkeit der verschiedenen ὀνόματα, die die Menschen als Namensstempel den einzelnen Dingen aufgedrückt haben, sehr deutlich im Gegensatz zu der Notwendigkeit, die er seinem Begriff des Seienden durchaus geben will. Aber ihm ist die metaphysische Bewegung eines Geistes, den das Seiende mit dem Sinn, der in ihm liegt, anspricht, und der diesem Ansprechen antwortet, aufgegangen. Fr. 8, 36: Deshalb muß alles bloßer Name sein, was die Sterblichen festgelegt haben, überzeugt, es sei wahr.

Hier ist der theoretisch höchste Punkt erreicht, zu dem das metaphysische Bewußtsein damals fortschritt; es ist in der Tat nur ein Schritt bis zu dem Logos des Heraklit, der „sich selbst sucht", wenn er den

Sinn der Welt finden will. Zwar hat erst 700 Jahre später die griechische Philosophie das Ich (*τὸν ἐγώ*, Plotin) als philosophisches Prinzip bezeichnet; aber in der Leistung des Parmenides konnte die gesamte spätere Philosophie den Umkreis und das Ganze der Metaphysik durchmessen sehen und immer wieder in dieses in aller Paradoxie reine und weite Gefäß den mannigfaltigsten Inhalt ergießen.

Die letzten Ausführungen haben die beiden Aufgaben, die die Philosophie des Parmenides den Nachfolgern überließ, deutlich bezeichnet: Einmal die rationale Bewältigung des in dem Ganzen enthaltenen, ihm gegenüberstehenden Einzelnen. Das bedeutet anders gewendet die Fortführung der im Pythagoreismus gegebenen monadologischen und atomistischen Ansätze zu bewußter Theorie durch den Begriffsapparat der eleatischen Seinslehre. Deshalb soll die Linie von Parmenides' Nachfolgern Melissos—Zenon zu Leukippos—Demokritos später im Zusammenhang verfolgt werden.

5. HERAKLIT.

Der zweite Punkt, an dem die eleatische Philosophie über sich hinauswies, ist durch die Verbindung mit Heraklit oben bereits bezeichnet worden; durch diesen Denker erfährt die subjektive Seite des eleatischen Seins- und Geistbegriffs eine wesentliche Verstärkung und damit der Gesamtcharakter der bisherigen Metaphysik eine grundlegende Veränderung.

Diese Veränderung geht das Ganze des Gedankenzusammenhanges an, nicht die einzelnen Gedankenmotive. In ihnen bestätigt sich vielmehr die strenge Kontinuität der Gedanken, wie sie überall sich gezeigt hatte, und zwar in einem Maße, das die sichere Entscheidung bestimmter Beziehungen des Heraklit zu anderen Philosophen sehr erschwert. Polemisch genannt wird fr. 40 Hesiod, Pythagoras, Xenophanes, Hekatäus; als weisester der Griechen wird Homer gerühmt. Immerhin halte ich die Beziehung des Heraklit auf Parmenides — nicht umgekehrt — für gesichert (Reinhardt l. c., bes. 200 ff.) In Einzelheiten finden wir bei ihm wahllose Benutzung früherer Motive, z. B. A 1, 57: 9: *πάντα πλήρη θεῶν*; die *δίκη* des Anaximander als Hüterin kosmischer Ordnung, noch verstärkt durch die Erinyen fr. 94: Denn die Sonne wird ihre Maße nicht überschreiten; sonst werden die Erinyen, der Dike Schergen, sie ausfindig machen. (*ἥλιος γὰρ οὐχ ὑπερβήσεται μέτρα· εἰ δὲ μή, Ἐρινύες μιν Δίκης ἐπίκουροι ἐξευρήσουσιν.*)

Alles tritt zurück gegenüber der Bedeutung des parmenideischen Eleatismus. Heraklit hält den Grundgedanken der Einheitslehre durchaus fest (B 10 am Schluß: *καὶ ἐκ πάντων ἓν καὶ ἐξ ἑνὸς πάντα*). Er greift aber das damit neu gestellte Problem der Vielheit mit radikaler Kraft auf: für ihn ist das *ἕν* die Gesamtheit aller Dinge; deren Existenz ist auch für ihn abgeleitet, sekundär gegenüber dem Einen, aber das Eine ist ebenso wesensmäßig auf die ihm gegenüberstehende Vielheit angewiesen, es ist das Ganze, das notwendig Teile braucht, es ist die Einheit des Mannigfaltigen. Diese Funktion der Einheit erscheint bei Heraklit zunächst scheinbar eingeschränkt, in der Tat ist sie aber intensiviert als Einheit desjenigen Mannigfaltigen, das sich — scheinbar — der Einheit am stärksten entzieht, ihr wesensmäßig zu widerstreben scheint, der Einheit des Gegensätzlichen. Wenn Heraklit die Einheit der Ge-

gensätze nachweist, glaubt er die umfassende — eleatische — Wahrheit mitbewiesen zu haben, daß „alles eins" ist.

Hier wirkt in Heraklit sich einfach die alte ἀρχή Bedeutung aus: alles ist das eine Wasser, Luft usw., die ja bei ihm in der These: alles ist Feuer unmittelbar nachklingt, und zweitens wohl die pythagoreische Gegensatzlehre, deren Tafel Heraklit einfach aufgreift.

Damit ist aber in dem komplexen Begriff des eleatischen ἕν eine wichtige Umlagerung des Akzentes eingetreten. Das logische Motiv, gewiß in der eleatischen Deduktion unverkennbar, befreit sich aus der engen Verbindung mit dem mathematisch-quantitativen Anschaulichen. Die logische Einsicht, daß Gegensätze einander zugeordnet sind, verbundener sind als disparate Begriffe, ist ein Gesetz qualitativer Bedeutungen. Der Bedeutungscharakter des ἕν, die von einem Bewußtsein gemeinte Einheit, die als mit sich identisch in den verschiedenen Fällen wiedererkannt, auf Mannigfaltiges angewandt werden kann, treibt aus diesem ἕν notwendig zwei Seiten stärker hervor, das κοινόν als das im Verschiedenen Gemeinsame — bei Parmenides war κοινόν das Räumlich-Anschaulich-Zusammenhängende! — und schließlich dasjenige, worin der eleatische Begriff des ἕν übergeht, den Logos. Reinhardt 219 betont, daß Logos „nicht Weltgesetz noch Weltvernunft noch überhaupt göttliches Prinzip" ist, sondern „die Denknotwendigkeit, das logische Gesetz, die philosophische Einstellung", wie bei Parmenides vom λόγῳ κρῖναι die Rede war. Im Zuge der hier gegebenen Entwicklung wird der richtige Kern dieser zunächst modernisierenden These klar. Die subjektive Seite des Einheitsdenkens tritt bei Heraklit viel stärker hervor — ohne freilich die Beziehung auf das „Kosmische" zu verlieren. Philosophisch gesehen liegt die Bedeutung dieser Denker ja gerade in der zunehmenden Erkenntnis, daß dem Denken eine objektive Ordnung der Wirklichkeit korrespondiert, daß die Frage des Subjekts und die Antwort der Welt, oder ebenso richtig: die Frage, die das Wesen der Wirklichkeit dem Denken aufgibt, und die Antwort, die Rede, der Logos, den das Denken der Frage entgegenstellt, zusammenstimmen.

Wem die Einheit des Seins zum Einheitsdenken geworden, die parmenideische Grundsynthese von Sein und Denken sich mit dem Heraustreiben des Einheitsbegriffes verdichtet hat, der muß notwendig die Seele als Trägerin dieses Denkens, als philosophisches Problem erfassen. Heraklit erkennt ihren „tiefen Sinn", βαθὺν λόγον, fr. 45. Er betont dessen „Unermeßlichkeit"; der Gedanke des *Apeiron*, dessen „πέρατα man nicht finden kann", wird hier zum Erlebnis des inneren Sinnes. Mit einem Schlage werden eine Reihe von Problemen sichtbar, die in den früheren Phasen des griechischen Denkens latent geblieben waren oder wenigstens in der Überlieferung keine greifbaren Spuren hinterlassen haben. Heraklit „sucht sich selbst", fr. 101; er befragt reflexiv sein eigenes Dasein. Der Stolz dieses Philosophen, der niemandes Schüler ist

(fr. 108) (auch der erste Teil des Fragmentes 1 geht auf die vorhergehenden Denker) — zeigt die Bewußtheit seines individuellen Selbst- und Weltgefühls (vgl. H. Gomperz, Festschr. f. Schlosser, Amaltheа-Verlag, S. 11).

Und so gerät er auf die Problematik der Seele in ihrem Verhältnis zu andern Seelen. „Alle Menschen könnten sich selbst erkennen und richtig denken" (fr. 116), aber wenige tun es, deshalb stehen neben diesem Spruch, der einer jeden Seele den Logos als Möglichkeit zuerkennt, die bekannten „aristokratischen" Zeugnisse der Menschenverachtung, die auch auf die philosophischen Vorgänger und Zeitgenossen übergreift. Wenn Heraklit sich selbst befragt, so will er gewiß alles andere damit sagen, als daß er seine ἰδία φρόνησις erforschen wolle, sondern in dieser Hinwendung zum „tiefen Logos der Seele" soll dasjenige, was allen Seelen als denknotwendig erscheinen würde, wenn sie sich darauf richteten, der κοινὸς λόγος sich erheben als Sinn des menschlichen Daseins und Sinn des Seins der Welt. In dem Bilde von der gemeinsamen Welt der Wachenden und der eigenen Welt der Schlafenden tritt das, was Heraklit sich als den Weltgehalt des zu höherer erkennender Wachheit und Einsicht sich mehrenden Logos denkt, ganz deutlich hervor. Um dieses Bild voll zu verstehen, muß man fr. 75 hinzunehmen, in dem Heraklit die Schläfer „Arbeiter und Mithelfer an dem im Kosmos Geschehenden" nennt. Wie dieselbe Weltordnung über den Schlafenden und über den Wachenden steht und deren Dasein in ihr Sein aufgenommen hat, ohne daß sie es wissen, ohne daß für sie die Möglichkeit besteht ihr zu widerstreben und ihren Ablauf zu stören — deshalb sind sie als Mithelfer bezeichnet —, so steht über allen Wachenden, ob sie es nun erkennen oder nicht, die allen gemeinsame Weltordnung; der Unverständige erkennt sie nicht, „tut, als ob er eine eigene Einsicht hätte" (fr. 2); er löckt gegen den Stachel Gottes, durch dessen Schlag alles zur Weide getrieben wird (fr. 11), und muß doch das Weltgesetz vollziehen wie der Schlafende oder wie der Weise, der den Sinn des Weltgeschehens weiß und das Gesetz nun wissend vollzieht.

Aus dem symbolischen Sinn dieses Gleichnisses, das den Weisen dem von keinen individuellen Träumen isolierten Schlafenden als dessen höhere Entsprechung zuordnet, ergibt sich auch eine Erklärung für die eigentümliche Todesmetaphysik des Heraklit. Das Gleichnis besagt: der Sinn des Lebens ist der Tod als der Übergang in die Einheit der Welt und in einen Zustand, in dem keine individuelle Strebung mehr der Weltordnung widerstreben kann. Um die durchaus positive Bedeutung dieser Auffassung des „Seins zum Tode", des Philosophierens als Sterbensbereitschaft zu erfassen, braucht man sich nur an den platonischen Phaidon zu erinnern, und nicht zuletzt an die merkwürdige Stelle am Schlusse der platonischen Apologie 40 c d, die als Nachklang heraklitischer Gedanken am ehesten verständlich ist. Was soll es sonst be-

deuten, daß — nach Sokrates' Ansicht — kein Mensch, auch der Großkönig nicht, ein höheres Glück kenne als einen traumlosen Schlaf, und wenn dies der Tod wäre, so würde es gewiß das Törichteste von der Welt sein, den Tod zu fürchten, in dem nun „die ganze Zeit wäre wie eine Nacht".

Heraklit hat die Verknüpfung von Tod, Schlaf und wachem Leben auch im Fragment 26 so dargestellt, daß der Tod dem wachen Leben zwar entgegengesetzt ist, aber zugleich auch den Sinn des Seins im Letzten erfüllt. Man darf vermuten, daß in dieser höchsten und letzten Einheit der Gegensätze die Grundthese des Heraklit sich immer wieder mit lebendiger metaphysischer Gewißheit erfüllen müßte, wenn sie nicht überhaupt von dieser Paradoxie des Seinserlebnisses ihren Ausgang genommen hat.

Der Mensch zündet sich in der Nacht ein Licht an, wann er gestorben ist und doch lebt. Er berührt den Toten im Schlummer, wann sein Augenlicht erloschen; im Wachen berührt er den Schlummernden.

Obwohl bei Heraklit, dem Erben reifer ionischer Geistesentwicklung, das Selbstbewußtsein diesen hohen Grad von Verinnerlichung und metaphysischer Tiefe erlangt hat, war es doch für jene Zeitepoche natürlich, daß er die volle Problematik der Zeitlichkeit des Daseins philosophisch noch nicht klar faßbar machen konnte, sondern gerade an diesen Stellen seiner Lehre zu den Hilfsmitteln einer religiös dichterischen Bilder- und Gleichnissprache seine Zuflucht nahm. Aber ein Gedanke, der die ganze spätere Metaphysik beherrscht, ist auch dem dunklen Gleichnis der dreifachen Beziehung zwischen Schlaf, wachem Leben und Tod deutlich zu entnehmen: die Erkenntniskraft des Menschen umspannt zwar das ganze Sein der Welt, aber die Erfüllung des Erkennens mit der Welt und ihrem Gehalt bedeutet ein Zurückdrängen und „Abtöten" der individuellen seelischen Kräfte, sofern sie nicht auf das „Eine" und Ganze gerichtet sind, ein Eingehen der individuellen Denkbewegung in die große kosmische Bewegungseinheit der Welt, ein Nichtwiderstreben gegenüber der alles Sein und Geschehen tragenden göttlichen Kraft; folgerecht kann das Aufhören der seelischen Einzelexistenz mit ihren unendlichen Möglichkeiten des Irrens, also der Tod, das „Eingehen" in die Kräfte des „Einen", als Erfüllung grade des erkennenden, denkenden Lebens erscheinen.

Hält man sich diese metaphysische Grundhaltung der heraklitischen Lehre gegenwärtig, so ergibt sich sofort eine sichere Entscheidung der die Forschung beunruhigenden Frage, ob Heraklit den Erkenntniswert der sinnlichen Anschauung bestritten oder wie er ihn eingeschränkt habe. Da der eigentliche Zweck der Erkenntnis die Einbeziehung der Welt in das Denken und Leben der Seele ist, so kann natürlich nicht etwa die abstrakte Einsicht, daß alle Gegensätze eins sind, der einzige Gehalt des Erkennens überhaupt sein. Vielmehr gehört zum Begriff der Welt ihre anschauliche Fülle, wie die Sinne sie darbieten, notwendig hinzu. Dieser Gedanke taucht in dem grade erhaltenen Fragment 55 deutlich empor, freilich eingeschränkt und näher bestimmt durch Fragment 107: Schlimme

Zeugen sind Augen und Ohren den Menschen, sofern sie Barbarenseelen haben (*ὅσων ὄψις ἀκοὴ μάθησις, ταῦτα ἐγὼ προτιμέω*, aber *κακοὶ μάρτυρες ἀνθρώποισιν ὀφθαλμοὶ καὶ ὦτα βαρβάρους ψυχὰς ἐχόντων*).

Aber „wovon es ein Sehen, Hören, Lernen gibt, das ziehe ich vor". Wem? fragt Reinhardt Parmenides S. 213 und ergänzt: der „abstrakten Logik des Parmenides, die die Sinnenwelt als ‚falsch' erwies". Die Richtung des Gedankens wird ohne Zweifel hierdurch bezeichnet. Fr. 107 zeigt, daß es auf die richtige Deutung der sinnlichen Eindrücke ankommt; der Logos muß mit ihrem Zeugnis etwas anzufangen wissen, das heißt, er muß aus ihnen die Bestätigung für den Zusammenfall der Gegensätze und für den dauernden Wechsel entnehmen. Da der Logos allgegenwärtig ist, so muß er „in der Welt" sein; in der Tat kann man die Tendenz der heraklitischen Lehre als Versöhnung der *αἰσθήσεις* mit dem Logos bezeichnen (Reinhardt 213). Wir sahen, daß auch von Parmenides der Bereich der *Doxa* in den des Logos im eigentlichen Sinne des Wortes hineingenommen wurde. Hier nun wird umgekehrt der Logos aus seiner anschaulichen *Peras*-Funktion, die sich im All-umfassenden Seienden entfaltet, ausdrücklich als Gliederungsprinzip in die bunte Mannigfaltigkeit der Wirklichkeit hineingenommen als ein Mittel, diese Weltgliederung logisch zu verstehen und für ihre Gegensätzlichkeit eine neue Formel zu finden.

Immer deutlicher entfaltet sich das für den Weltbegriff der griechischen Metaphysik typische Motiv: ein Prinzip, das scheinbar von der anschaulichen Fülle der Wirklichkeit hinwegzuführen droht, wird gerade zum Organ des Weltdenkens. Der Rhythmus der philosophischen Entwicklung der Griechen wird uns immer wieder an die Grenze führen, an der Logos und *Aisthesis*, Denken und Anschauen sich entzweien und die „Gigantomachie" zu liefern beginnen. Aber sofort wird der metaphysische Instinkt sich dagegen wehren und den vollen, beide Gegensätze umspannenden Weltbegriff wieder herstellen; das scheinbar entgegenstehende „Logische" oder wie immer man diese an sich nie gegebene Region benennen mag, wird über kurz oder lang in seiner Angewiesenheit auf das Andere, „Anschauliche" erkannt; je weiter die „Abstraktion" vorgetrieben wird, desto reicher und sinnerfüllter wird der Weltbegriff sich wieder herstellen. Manchmal wird der Rhythmus in dem Werk eines und desselben Philosophen nach beiden Richtungen schwingen, öfter aber wird erst in verschiedenen Philosophen sich diese „widerstrebende Harmonie" herstellen.

6. DIE ENTWICKLUNG DER VORSOKRATISCHEN METAPHYSIK BIS ZUR SOPHISTIK.

Die Darstellung dieses Absatzes muß sich ganz besonders gegen den Anspruch verwahren, als eine „Philosophiegeschichte" betrachtet zu werden. Sie strebt mit Macht dem zweiten großen Höhepunkt der eigentlichen griechischen Metaphysik, der

platonischen Philosophie, zu. Wie im vorhergehenden der Metaphysik der Eleaten alles andere zu- und untergeordnet wurde, bezweckt die nächste summarische Darstellung lediglich, die Metamorphose des Eleatismus im Platonismus aus den inzwischen erfolgten geistigen Umlagerungen und Bereicherungen verständlich zu machen.

Die Triebfeder aller Metaphysik ist in der eleatischen Problemstellung, alle späteren Zeiten orientierend, sichtbar geworden: Sein auf Denken und Denken auf Sein so eng wie möglich zu beziehen, das Seinsverständnis, die Ontologie, zu begründen auf denkendes Seiendes und seiendes Gedachtes. Damit ist nicht behauptet, daß diese doppelte Seite der Ontologie dem nach Platon Theätet 182e „ganz ehrwürdigen" Urheber dieser Metaphysik schon klar zu Bewußtsein gekommen wäre. Aber deutlich ist mit jener Gleichsetzung von Sein und Denken der späteren Philosophie die Aufgabe gestellt, als seiend nur das anzuerkennen, was sich dem Denken zugänglich erweist, was „rational" aufgefaßt werden kann. Die Gegenüberstellung von Heraklit und Parmenides zeigt nun, daß der eigentliche Eleatismus des Parmenides für das qualitativ-Bestimmte der Empfindungen noch keine adäquate Denkform gefunden hatte, sondern für die Wahrheit, die ἀλήθεια, sich an die „mathematisierende Ideation" (mit Jaegers glücklichem Terminus zu reden, D. L. Z. 1924, S. 2053) hielt, an die erfüllte Räumlichkeit des zusammenhängenden Seins; Heraklit hingegen sucht die „umfallenden" (μεταπίπτειν, fr. 88) Gegensätze der sinnlichen Empfindungsqualitäten in einem Logos, in einer rationalen Formel einzufangen, wobei er diese Formel als allgemeinstes Seinsgesetz auf alle Gegensätze schlechthin, etwa auch auf die von gut und schlecht übertrug (fr. 58, fr. 67) und in dem empfindlichsten Gegensatz des Seins, dem von Leben und Tod, sichtlich gipfeln läßt. Daß er damit in eine Sphäre vorstieß, in der in einer ganz anderen wirklich metaphysischen Betrachtung Sein und Denken sich als dasselbe erweist, und daß hier möglicherweise die ἀρχή seines Denkens, seine besondere unvergängliche Leistung für die metaphysische Verknüpfung von Sein und Dasein liegt, deuteten wir oben, S. 59, an. Wir müssen aber die — gemessen an dieser Daseinsmetaphysik, für die Gott das Substrat aller Gegensätze wird (fr. 67) — triviale Frage wieder aufnehmen, welche Bedeutung das Quantitative in dem rationalen Denken des Heraklit hat. Da scheint es in der Tat, daß zwar das Quantitative wie bei allen griechischen Metaphysikern als die mehr oder weniger vage Idee von der quantitativ unwandelbaren Weltsubstanz dem Wechsel der Erscheinungsformen zugrunde liegt, sonst aber keine Rolle spielt und jedenfalls für die Erklärung des Werdens der Gegensätze in keiner Weise herangezogen wird.

Wir müssen diesen Punkt genau beachten, wenn wir das bereits oben S. 56 entwickelte pluralistische Problem verstehen wollen. Wir wissen ja, daß im Pythagoreismus das Quantitative im Sinne des Vielen, der bestimmten Menge, in eine klare Beziehung gesetzt war zu den sinn-

lich wahrnehmbaren Gegensätzen des hohen und tiefen Tones, des Schönen und Häßlichen, und wie alle die Gegensätze heißen, die in den Gegensatztafeln der Pythagoreer und in der Gegensatzlehre des Heraklit auftreten. Und nun sehen wir zu unserer Überraschung, daß Zenon auch auf den quantitativen Gegensatz des Großen und Kleinen die heraklitische Formel von dem Zusammenfall der Gegensätze anwendet und aus diesem Sachverhalt seine Schlüsse zieht.

Zenon fr. 1, Diels: Z. zeigt zuerst, daß wenn das Seiende keine Größe besitze, es auch nicht vorhanden sei. Dann fährt er fort: Ist es aber vorhanden, so muß ein jeder seiner einzelnen Teile eine gewisse Größe und Dicke und Abstand vom anderen haben. Und dasselbe läßt sich von dem vor jenem liegenden Teile behaupten. Auch dieser wird natürlich Größe haben, und es wird ein anderer vor ihm liegen. Das gleiche gilt also ein für allemal. Denn kein derartiger Teil desselben (des Ganzen) wird die äußerste Grenze bilden, und nie wird der eine ohne Beziehung zum andern sein. Wenn es also viele Dinge gibt, so müssen sie notwendig zugleich klein und groß sein: klein bis zur Nichtigkeit, groß bis zur Unendlichkeit.

Εἰ μὴ ἔχοι μέγεθος τὸ ὄν, οὐδ' ἂν εἴη. εἰ δὲ ἔστιν, ἀνάγκη ἕκαστον μέγεθός τι ἔχειν καὶ πάχος καὶ ἀπέχειν αὐτοῦ τὸ ἕτερον ἀπὸ τοῦ ἑτέρου. καὶ περὶ τοῦ προύχοντος ὁ αὐτὸς λόγος. καὶ γὰρ ἐκεῖνο ἕξει μέγεθος καὶ προέξει αὐτοῦ τι. ὅμοιον δὴ τοῦτο ἅπαξ τε εἰπεῖν καὶ ἀεὶ λέγειν· οὐδὲν γὰρ αὐτοῦ τοιοῦτον ἔσχατον ἔσται οὔτε ἕτερον πρὸς ἕτερον οὐκ ἔσται. οὕτως εἰ πολλά ἐστιν, ἀνάγκη αὐτὰ μικρά τε εἶναι καὶ μεγάλα· μικρὰ μὲν ὥστε μὴ ἔχειν μέγεθος, μεγάλα δὲ ὥστε ἄπειρα εἶναι.

Fr. 3: Wenn es Vieles gibt, so muß es notwendig gerade so viel Dinge geben, als wirklich vorhanden sind, nicht mehr, nicht minder. Gibt es aber so viel Dinge. als es eben gibt, so sind sie (der Zahl nach) begrenzt. — Wenn es Vieles gibt, so ist das Seiende (der Zahl nach) unbegrenzt. Denn zwischen den einzelnen Dingen liegen stets andere und zwischen jenen wieder andere. Und somit ist das Seiende unbegrenzt.

εἰ πολλά ἐστιν, ἀνάγκη τοσαῦτα εἶναι ὅσα ἐστὶ καὶ οὔτε πλείονα αὐτῶν οὔτε ἐλάττονα. εἰ δὲ τοσαῦτά ἐστιν ὅσα ἐστί, πεπερασμένα ἂν εἴη. — εἰ πολλά ἐστιν, ἄπειρα τὰ ὄντα ἐστίν· ἀεὶ γὰρ ἕτερα μεταξὺ τῶν ὄντων ἐστί, καὶ πάλιν ἐκείνων ἕτερα μεταξύ. καὶ οὕτως ἄπειρα τὰ ὄντα ἐστί.

Man könnte dies einfach als Kommentar zu den Zeilen des Parmenides, fr. 8, 22ff., auffassen (vgl. oben, S. 48): aus der Gleichheit = Homogeneität und der Dichtigkeit des Seins wird die Unmöglichkeit — nicht der Teilung, sondern einer Teilbarkeit in endlichen Schritten aufgewiesen. Damit fallen nicht nur die Gegensätze von Groß und Klein, sondern auch die pythagoreischen Grundgegensätze von *Peras* und *Apeiron* als Prädikate bestimmter Gegenstände zusammen. Allerdings nur bei der Voraussetzung der Dichtigkeit des Seins; das Leere ist demnach das Problem, das weitertreibt, denn mit dem Leeren hängt sichtlich auch die Bewegung zusammen. Beides, Leeres und Bewegung, wird von Zenon geleugnet, d. h. in rationalen Beweisgängen als zu Widersprüchen führend erwiesen.

Wichtig ist in dem oben skizzierten Zusammenhange, daß Zenon auch die akustischen Phänomene in seine die quantitative Gliederung der Wirklichkeit leugnende Betrachtung einbezogen hat. Zenon stellt das Verhältnis auf zwischen dem Scheffel Hirse und dem Korn bzw. sogar dem Tausendstel des Kornes zum ganzen Scheffel. Von einem analogen Verhältnis der Geräusche, die diese drei Körper ergeben, ist keine Rede; das fallende Korn schon ist unhörbar. Das akustische Problem der Pythagoreer, die Entstehung des Tones aus einer Komposition einzelner

Stöße (πληγαί), beschäftigt noch die Akademie (Xenokrates, fr. 9, Heinze). Bei Zenon liegt zunächst einfach ein Einwand gegen die Beziehung sinnlicher Eindrücke auf quantitative Elemente vor, also gegen das Prinzip pythagoreischer Welterklärung. Schon aus diesen Beispielen geht die polemisch-dialektische Absicht der zenonischen Lehre hervor. Ihre allgemein angenommene Deutung hat Platon zuerst im Parmenides ausgesprochen (128d): Zenon will allen denen, die die Einheitslehre des Parmenides als paradox empfanden und die „Vielheit" als ein völlig gleichwertiges Prinzip auffaßten, zeigen, in welche Widersprüche sich die pluralistischen Theorien verwickeln. Hierbei bleibt aber die metaphysische Position des Zenon noch unbestimmt. In welchem Sinne hat er die Vielheit „geleugnet"? Hat er die Sinnenwelt verachtet? Hat er eine mystische Kontemplation des All-Einen als Versenkung in die innerlich erlebte Einheit des Ich — diesen äußersten Zusammenfall des denkenden und des gedachten Seienden — durch seine scharfsinnige Argumentation befördern wollen? Diese Möglichkeiten heben sich selbst auf, wenn man sie sich deutlich genug vorstellt. Vielmehr gehört Zenon bereits ebenso in die Geschichte der inzwischen immer selbständiger gewordenen mathematischen Logik wie in die der Metaphysik. Tatsächlich hat die Fragestellung des Zenon die mathematische Diskussion in Atem gehalten mindestens bis zur Tätigkeit des Eudoxos in der platonischen Akademie. Ob dies ursprünglich Zenons Hauptabsicht war, Paradoxien des Unendlichen aufzustellen und zu ihrer Lösung durch die Aporien beizutragen, kann zweifelhaft sein; sicher ist, daß der metaphysische Gefühlsimpuls, den Parmenides aus der pythagoreischen Problematik empfangen, aufs höchste gesteigert und doch in unmittelbarer Nähe der logisch-erkenntnistheoretischen Fragestellung zu halten gewußt hatte, sich nun entspannt und ernüchtert. Es ist übertrieben, wenn Prantl (Gesch. der Logik 9) hier bereits den rabulistischen Zug des griechischen Geistes wirksam sieht; denn das Interesse Zenons an schwierigen Denkaufgaben, deren Lösung dem pluralistischen Gegner zugeschoben wird, ist immer noch ein echtes logisches Interesse an dem Wesen der Vernunft, an der Frage, wie die sich entbindenden logischen Kräfte zum Wirklich-Seienden stehen. Noch ist alles andere eher beabsichtigt, als die Vernunft selbst durch diese Dialektik zu diskreditieren; wenn diese Absicht eintritt, stehen wir an der Schwelle der Sophistik. Es ist wichtig, sich klar zu machen, daß nicht eine neue sachliche Problematik, sondern ein verändertes metaphysisches Ethos die Grenze bezeichnet, und daß die sachliche Problematik der Sophisten gerade aus dem Gebiete sich speist, in dem die logischen Errungenschaften des Heraklit und des Parmenides sich durchkreuzen, aus der zenonischen Dialektik.

Wir werden die mathematischen Sachverhalte näher kennen lernen müssen, wenn wir beim späten Platon noch einmal der metaphysischen Neubelebung aller dieser jetzt bereits dem Verfall sich zuneigenden

Motive begegnen werden. Dies gilt auch von dem Motiv der Zeit, das von Zenon in seinen Beweisen gegen die Bewegung in seiner ganzen Schwierigkeit von einer neuen Seite beleuchtet wird. Wir haben das Zeitproblem bisher in dem „mythischen" Bewußtsein von der Zeitlichkeit und Vergänglichkeit des Daseins angetroffen und in ihm den Trieb zu einer „Bewahrung", σωτηρία, des Jetzigen als für die griechische Anschauung charakteristisch hervorgehoben. Oft ist das mythische Bewußtsein, dem dichterischen vergleichbar, reicher und zugleich einfacher, faßlicher, weil es der Wirklichkeit — dies Wort in vollem, alle erkennbaren Sachverhalte umfassendem Sinne genommen — innerlich näher bleibt als das theoretische Philosophieren, das seiner Aufgabe nie voll gewachsen ist, gewaltsam Züge der Wirklichkeit nicht mit einbezieht oder ausscheidet. Aber ein archaisches Philosophieren wie das der Vorsokratiker öffnet sich immer wieder der Wirklichkeit, oft auf Kosten der Einheitlichkeit des gedanklichen Gerüstes der Lehre, oft — scheinbar oder wirklich — in der Form der Synthese früherer, für sich genommen einseitiger Lehren. Diese zusammenfassende Verschmelzung des Eigenen und Fremden entspringt einer Haltung, die auf anderen Gebieten antiken Lebens — Literatur, Kunst — längst erkannt ist und auch beim Verstehen der philosophischen Entwicklung immer wieder hervorgehoben zu werden verdient. Dies alles ist auch bei der Erörterung der mit dem Zeitproblem zusammenhängenden metaphysischen Fragen festzuhalten.

Die Einsicht, daß Denken und Sein, weiter daß Denken und Zeit, damit Sein und Zeit in einem freilich schwer zu analysierenden Zusammenhange stehen, daß die Ganzheit des ἕν nur deshalb im Denken erfaßt werden kann, weil im Denken ein „Jetzt" zugleich mit der ganzen Erstreckung der Zeit verkoppelt ist, erscheint überraschend für einen Augenblick bei Parmenides an einer Stelle, die wir gleich besprechen werden. Sobald die Zeit als Problem auch nur von ferne gesehen wird, tritt zunächst eine Art Abhärtung gegen logische Paradoxien auf; denn der Widerspruch zwischen der Einschnitthaftigkeit des Jetzt und seinem „Streckenwert", seine Erfülltheit mit Vorher und Nachher drängen sich sofort quälend auf. Denn die Zeit ist nun einmal die Form des inneren Sinnes, und an keiner Stelle rückt die Paradoxie dem eigenen Selbst näher, trifft sie es härter als in der instinktiv immer als metaphysisch fundamental empfundenen Zeitfrage. Entweder wird, wie wir bei Heraklit sahen, die Zeitlichkeit, das Wissen um die Vergänglichkeit des eigenen Daseins zur allumfassenden paradoxen Theorie vom Zusammenfallen der Gegensätze ausgebildet, die Koexistenz und Koinzidenz unklar vermengt.

Heraklits *Aion*begriff (stehende, ruhende Zeit?) ist aus dem dunklen Fragment 52 nicht zulänglich zu erschließen; sachliche und historische Vermutungen liegen allzu nahe; es lohnt sich nicht, sie im einzelnen zu betrachten.

Oder es wird der Ausweg in der Richtung der Zeitlosigkeit überhaupt gesucht; man will diesem unheimlichen Etwas dadurch entrinnen, daß man der Zeit das Sein zu entwinden sucht. Aus dem Bewahrungs-(σωτηρία)Motiv wird das der „Vergegenwärtigung", die Vergangenheit und Zukunft einfach abzuschneiden sucht, die das Jetzt und die Bewegung der Zeit in schärfsten Gegensatz bringt und die Bewegung als dem seienden Jetzt widersprechend dem Scheine überantwortet.

Parmenides fr. 8, 3ff.: *οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν, ἕν, συνεχές.*

... es war nie und wird nicht sein, weil es jetzt zugleich ist als Ganzes = Einheitliches, Zusammenhängendes.— Vergangenheit und Zukunft, also die zeitliche Bewegung gerät unter die widerspruchsvollen Prädikate des Seins. Auch hier bestätigt Zenon die allgemeine Theorie des Lehrers durch eine polemische Behandlung der einzelnen wirklichen Bewegung; wer sich auf deren Tatsächlichkeit beruft, soll erst ihre „Möglichkeit" beweisen, d. h. sie widerspruchslos erklären. Zenon analysiert den einzelnen Bewegungsvorgang in der Natur; der begrenzte Zeitabschnitt, in dem er verläuft, und die räumliche Erstreckung werden eingeteilt, um nachzuweisen, daß die Fortführung der Teilung ins Unendliche einerseits gefordert, andrerseits unmöglich ist. Dies ist eine wesentliche Vorarbeit innerhalb der eleatischen Schule für die kommende Atomistik.

In dieser Negativität konnte die eleatische These nicht stehen bleiben. Wir werden sehen, daß Zug um Zug diese negative Strenge sich auf der ganzen Linie lockert und schließlich etwas ganz Verändertes herauskommt.

Es ist wichtig, daß bei Zenons Nachfolger Melissos diese Entwicklung gerade am Zeitproblem einsetzt, aber sofort von diesem Punkte aus weitere Kreise zieht.

Er beginnt nach Simplicius (fr. 1 Diels) seine Schrift so: „Immerdar war, was da war, und immerdar wird es sein; denn wäre es entstanden, so müßte es notwendigerweise vor dem Entstehen nichts sein. Wenn es nun also nichts war, so könnte unter keiner Bedingung etwas aus nichts entstehen". Man vergleiche den Gedanken des Parmenides: aus dem „Jetzt", das Vergangenheit und Zukunft ausschloß, ist nun die „Ewigkeit" geworden, die lediglich den Anfang und das Ende des Seins ausschließt. Der tiefsinnig vorausgeahnte Zusammenhang von Denken und Zeit im Sinne des präsentiellen Jetzt scheint aufgegeben, verloren. Tatsächlich aber stellt sich in des Melissos Auffassung der eigentliche Zeitcharakter erst wieder her, der auch das Jetzt, das *νῦν* in seiner präsentiellen Bedeutung erst möglich macht. Parmenides hatte ein von der Anschauung freies Denken erzwingen wollen und hatte in seiner archaischen Kühnheit ganz folgerichtig die Anschauung aus seinem „Seienden" herauszupressen gesucht. So gewiß seine Absicht auf den Ausschluß jeder Anschauung ging, so hatte er gemäß der Gegenständlichkeit seines echt griechischen Denkens sich zunächst der Anschauung des inneren Sinnes zu entledigen versucht; die Zeit als verlaufendes Etwas wurde auf die Seite des Scheines, der *Doxa*, gedrängt, als der Denkweise des endlichen menschlichen „sterblichen" Daseins zugehörig. Dieser Denkweise hatte er als etwas ganz anderes seinen Seinsbegriff entgegengestellt. Wir sahen aber, wie er zur Beschreibung, zum Ausdruck des eigentlichen Seienden nicht nur dauernd negativ abhebend auf die „Welt" der *Doxa*, den Kosmos, zurückgreifen, sondern sogar eine dem eigentlichen Sein eigentümliche räumliche Form notgedrungen zulassen mußte; d. h. als letzte und einzige Vorstellungs- und Denkmöglichkeit erschien ihm die Kugel, ein Gleichnis, Bild, „Schema" und σχῆμα („Gestalt") der Ganzheit und Einheit. Deren

Denknotwendigkeit drückt er absichtlich negativ aus: warum sollte das Sein irgendeine Unebenheit, eine Ungleichheit, eine Dimensionsverschiedenheit haben? (fr. 8,43 ff.). Indem er dem Anschaulichen, dem Reiche der *Doxa*, ein im Denken begründetes *Peras* gab, verfiel er der Endlichkeit aller Anschauung gerade dort, wo er sie am stärksten zu überwinden glaubte. Melissos gibt nun dem Raum das, was des Raumes ist, genau so zurück, wie er die Zeit in ihrem spezifischen Charakter wieder herzustellen begann. Wie er das Jetzt, das *νῦν*, in die verlaufende Zeit sich entfalten läßt, so sucht er eine sachgemäßere Vereinigung auch von räumlicher Anschauung und Denken, gibt aber damit unbedenklich die in ihrer Kühnheit tiefsinnigste Vorstellung des Parmenides preis: für Melissos ist eine Kugel eo ipso ein endlicher, vom unendlichen „Leeren" begrenzter Körper, und durch diese einfache Argumentation wird die kühne Paradoxie des Parmenides, Anschauung und Denken sich gegenseitig begrenzen und aufheben zu lassen, beseitigt, damit freilich auch die im Anschauungscharakter begründete Unendlichkeit des Raumes wiederhergestellt: nach Zeit und Raum unendlich breitet und weitet sich das Seiende (fr. 3; dazu Burnet, S. 292), end- und anfangslos (fr. 4) — wie das *Apeiron* des Anaximander.

Dies ist ein erster Punkt, an dem sich die Entwicklung als ein Hineinnehmen früherer Lehren darstellt. Vom Standpunkt der eleatischen Philosophie aus gesehen ist des Melissos Lehre ein erster Ausgleich der beiden Reiche des Denkens und Anschauens, des Seins und Werdens: mit der räumlichen Unendlichkeit ist die „Zeitlichkeit" im Sinne der zeitlichen Dauer in das Sein hineingenommen worden. Aber die eleatische Grundrichtung auch dieses Denkens bleibt noch so stark, daß Melissos die nun mit dem Sein verknüpften Anschauungsformen des Raumes und der Zeit charakteristischen Sicherungs- und Reinigungsmaßnahmen unterwirft, um die Reinheit des Seins zu bewahren. Sofort nämlich wendet, was die Zeit anbetrifft, der Denker sich gegen die auch ihm als Einwand naheliegende Vorstellung, das Sein könnte in seiner Zeitlichkeit „verfallen", könnte „krank werden", Schmerzen und Unruhe erfahren. Wir kennen diese Motive von der mythischen Periode her, und wir begegnen hier der ausdrücklichen Abwehr dieser Gedanken. Da das Seiende anfangs- und endlos ist, kann es sich nicht „verändern", aber diese bekannte eleatische Grundthese erfährt hier die merkwürdige Ausführung (fr. 7, § 1—6):

So ist es denn ewig und unendlich und eins und vollständig gleichmäßig. Und es könnte nicht irgend einmal untergehen oder sich vergrößern oder umgestalten, noch empfindet es Schmerz oder Leid. Denn empfände es dergleichen, so wäre es nicht mehr eines. Wird es nämlich anders, so muß notwendigerweise das, was ist, nicht mehr gleichmäßig vorhanden sein, sondern es muß das, was vorher vorhanden war, untergehen und das, was nicht vorhanden war, entstehen. Wenn es nun also in zehntausend Jahren auch nur um ein Haar anders würde, so muß es in der Ewigkeit vollständig zugrunde gehen. Aber auch eine Umgestaltung ist unmöglich. Denn die frühere Gestaltung geht nicht unter und die nicht vorhandene entsteht nicht. Da aber nichts dazukommt und nichts verloren geht oder anders wird, wie sollte es nach der Umgestaltung noch zu dem Seienden zählen? Denn würde etwas anders, so wäre es ja bereits umgestaltet; auch empfindet es keinen Schmerz. Denn es könnte nicht vollständig im Sein aufgehen, wenn es ihn empfände; denn ein Schmerz empfindendes Ding könnte nicht ewig sein und besitzt auch nicht dieselbe Kraft wie ein gesundes. Auch wär' es nicht gleichmäßig vorhanden, wenn es Schmerz empfände. Denn es empfände ihn doch über Zu- und Abgang irgendeines Dinges, und es wäre so nicht mehr gleichmäßig vorhanden. Auch könnte das Gesunde nicht wohl Schmerz empfinden. Denn dann ginge ja das Gesunde und das Vorhandene zugrunde, und das Nichtvorhandene entstünde. Und für die Leidempfindung gilt der Beweis ebenso.

So schützt die Theorie des Melissos das von ihm eigentlich erst zeitlich gemachte Sein vor allen Wirkungen der Zeitlichkeit, die seinen Bestand verletzen könnten; wir werden sehen, wie stark diese Ge-

dankengänge weiterwirken werden. Melissos muß nun auch den von ihm in seiner eigentlichen Anschauungsnatur hergestellten Raum mit den eleatischen Grundforderungen in Übereinstimmung setzen. Er tut dies, indem er ausdrücklich die Unkörperlichkeit des im unendlichen Raume sich breitenden Seienden unterstreicht (fr. 9).

Wenn es also überhaupt vorhanden ist, so muß es eins sein. Ist es aber eines, so darf es keinen Körper besitzen. Besäße es Dicke, so besäße es auch Teile und wäre dann nicht mehr eines.

Melissos gibt damit den Grund an, der ihn zur Aufhebung der Kugel als Seins-*Peras* getrieben hatte. Diese Grenze machte ihm das Seiende zum Körper, sie muß fallen, damit die reine Räumlichkeit erst möglich und zugleich die Denkhaftigkeit, die Unanschaulichkeit des Seienden im geometrisch-plastischen Sinne neu begründet werde. Stark unterstreicht er noch einmal die diesem Seienden trotz seiner Grenzenlosigkeit anhaftende Dichte in neuen Beweisgängen gegen das Leere, gegen die Möglichkeit des Vielen, der *πολλά*. Das Motiv der Zeitlichkeit war von Melissos, wie wir sahen, in Verbindung gesetzt worden mit dem der qualitativen, ja der organisch-psychischen Veränderung. Der Bestand des Seienden mußte gegen jede Möglichkeit qualitativer, natürlich auch quantitativer Veränderung geschützt werden. Während bei Zenon noch die Abwehr der quantitativen Mannigfaltigkeit im Vordergrunde stand, rückt nun für Melissos und noch mehr für die folgenden Philosophen das Qualitative vor. Die beobachteten Übergänge von Hart zu Weich, Kalt zu Warm, Lebendigem zu Totem können im Bereich des eigentlichen Seins keinen Raum beanspruchen. Gäbe es viele ewige Dinge, wie man sagt, die bestimmte Gestalten und Festigkeit hätten, so müßten sie genau dieselben Eigenschaften wie das Eine besitzen.

(Fr. 8, § 4 und 6): *οὐ τοίννν ταῦτα ἀλλήλοις ὁμολογεῖ. φαμένοις γὰρ εἶναι πολλὰ καὶ ἀίδια καὶ εἴδη τε καὶ ἰσχὺν ἔχοντα, πάντα ἑτεροιοῦσθαι ἡμῖν δοκεῖ καὶ μεταπίπτειν ἐκ τοῦ ἑκάστοτε ὁρωμένου. . . . ἢν δὲ μεταπέσῃ, τὸ μὲν ἐὸν ἀπώλετο, τὸ δὲ οὐκ ἐὸν γέγονεν. οὕτως οὖν εἰ πολλὰ εἴη, τοιαῦτα χρὴ εἶναι οἷόν περ τὸ ἕν.*

„Das stimmt also nicht miteinander. Denn obgleich man behauptet, es gäbe viele ewige Dinge, die bestimmte Gestalten und Festigkeit besäßen, lehrt uns der Augenschein auf Grund der einzelnen Wahrnehmung, daß alles sich ändert und umschlägt . . . Schlägt aber etwas um, so geht das Vorhandene zugrunde und das Nichtvorhandene ist entstanden. So ergibt sich also: gäb' es eine Vielheit von Dingen, so müßten sie genau dieselben Eigenschaften besitzen wie das Eins."

Ob die Fassung der letzten Worte auf Theorien geht, die diesem unserem Glauben an die „*εἴδη*" bestimmter mannigfaltiger Dinge Ausdruck geben, ist kaum zu entscheiden. Wenn Simplicius wörtlich zitiert, könnte auch diese Stelle den besonders von den Engländern vertretenen Standpunkt bestätigen, dem Terminus *Eidos* eine längere vorplatonische Geschichte zuzuweisen. cf. Burnet-Schenkl 280ff., Taylor Varia Socratica, Oxford 1911 S. 178.

Hier ist der Weg zu neuen Lösungen merkwürdig deutlich bezeichnet. Die fortschreitende Erkenntnis verwandelt einfach diese Probleme in Postulate, und zwar in der doppelten Richtung, die sich aus der Mehr-

deutigkeit des „Vielen" bei Melissos, aus der ganzen vorsokratischen Gedankenordnung ergibt. Dort, wo das Quantitative ausdrücklich im Blickpunkt steht, wie bei den Pythagoreern, erklärt es zugleich die sinnlich wahrnehmbare, qualitative Mannigfaltigkeit mit, die auf quantitative Gliederung der Saiten zurückgeführten „hohen", tiefen, schönen, häßlichen, stimmenden, nichtstimmenden, „maßhaften", maßlosen Töne. Dieser Zusammenhang wird aber nicht immer gesucht; es kann die sinnliche Mannigfaltigkeit unmittelbar angeschaut und als qualitative zum Gegenstand philosophischer Überlegungen gemacht werden, ohne daß sie ausdrücklich auf Quantitatives bezogen oder daraus abgeleitet würde.

Die Bewältigung des qualitativ und quantitativ Mannigfaltigen (*τὰ πολλά*) ist die eine Aufgabe, die die nun zu betrachtenden Philosophen aufgreifen. Sie bleibt eng verbunden mit der anderen Frage, von der aus wir zu ihr gelangten: wie das in der eleatischen Philosophie zum ersten Male sich isolierende Denken sich zur Anschauung von Raum und Zeit verhalte, oder gegenständlich ausgedrückt, wie das Seiende im Raum und in der Zeit steht, wie der „Geist", der denkt, sich zu all diesem anderen verhält, das ihm „entgegensteht" und das doch zu ihm gehört und ihn möglich und wirklich macht. Immer näher rücken alle diese Probleme einerseits an das der Schöpfung heran, anderseits an das des Menschen, als des Geist in sich tragenden d. h. Welt erkennenden Wesens.

Die synthetische Einbeziehung ionischen Philosophierens in die eleatische Grundhaltung greift bei Empedokles von Akragas bereits viel weiter als bei Melissos. Sämtliche *Archai* der ionischen Denker: Feuer, Wasser, Luft, werden, ergänzt durch die Erde, als „Wurzeln" aller Dinge anerkannt, als Urqualitäten des Seienden, von denen keine einen Seinsvorrang beanspruchen kann (fr. 6). Durch ihre Mischung und Trennung entstehen alle Dinge und vergehen sie; es gibt also kein Entstehen und Vergehen im eigentlichen Sinne, sondern Geburt und Tod sind nur Namen, deren man sich als Mensch bedienen muß (fr. 9). Torheit ist es, an ein Entstehen aus dem Nichts zu glauben (fr. 11). Wenn diese vier qualitativ bestimmten Urstoffe zum Gegenstand des Denkens, des *νοεῖν* werden, so kann dieses der sinnlichen Empfindung nicht mehr gegenübergestellt werden:

Fr. 4, Z. 9—14: *ἀλλ' ἄγ' ἄθρει πάσηι παλάμηι, πῆι σῆλον ἕκαστον,*
μήτε τιν' ὄψιν ἔχων πίστει πλέον ἢ κατ' ἀκουήν
ἢ ἀκουὴν ἐρίδουπον ὑπὲρ τρανώματα γλώσσης,
μήτε τι τῶν ἄλλων, ὁπόσηι πόρος ἐστὶ νοῆσαι,
γυίων πίστιν ἔρυκε, νόει δ' ἦι σῆλον ἕκαστον.

Betrachte jedes Einzelne mit jedem Sinne genau, inwiefern es klar liegt, und halte nicht etwa den Blick in weiterem Umfang für vertrauenswürdig als das im Vergleich zum Gehör zulässig ist, oder schätze das brausende Gehör höher als deutliche Wahrnehmungen des Gaumens, und stelle nicht etwa um dieser willen die Glaubwürdigkeit

der übrigen Organe zurück, soweit es einen Pfad der Erkenntnis gibt, sondern erkenne jedes Einzelne in der Weise, in der es klar ist.

Wenn Aristoteles de anima *Γ* 3, 427 a 21 (vgl. Diels fr. 106, auch 107) deshalb dem Empedokles die volle Gleichsetzung von Denken und Empfinden (*φρονεῖν* und *αἰσθάνεσθαι*) zuschreibt, so ist dies freilich insofern nicht ganz zutreffend, als Empedokles durch die Forderung, die Grenzen der einzelnen Sinne zu erkennen, das Ganze und Eine, d. h. den Zusammenhang der Dinge in ihrem gegenseitigen Verhältnis zu erfassen, dem eleatischen Erkenntnisbegriff durchaus Rechnung trägt. Freilich ist mit dem im Denken erfaßten Einen und Ganzen eine bemerkenswerte Verwandlung vorgegangen.

Platon hat im Sophistes 242d den entscheidenden Punkt mit größter Schärfe bezeichnet. Er stellt der „strengeren" Richtung, die wie Herakleitos eine dauernde Einheit der Gegensätze im mannigfachen Wechsel des Werdens behauptete, die „schlaffere" Ansicht entgegen, nach der „abwechselnd", *ἐν μέρει* (wörtlich so Empedokl. fr. 26, 1) das Eine oder die vielen Dinge der Mannigfaltigkeit die Oberhand haben und das Seiende darstellen. Das „Eine", um dessen Sinn Empedokles sich lebhaft bemüht, wird nun zu einem Zustand der Welt in einer bestimmten Zeit, auf den im Fortschreiten der Zeit ein anderer, unserer menschlichen Welt entsprechender folgt. Unbeschwert von den logischen Aporien, zu denen der Eleatismus bereits gelangt war, glaubt Empedokles auch die Kugelgestalt des Seienden beibehalten zu können. Der kugelige *Sphairos* (fr. 26ff.) ist für Empedokles zunächst derjenige Übergangszustand der Weltentwicklung, in dem die Liebe (*φιλότης*) allein herrscht und das Seiende in ihrer *Harmonia* festhält und in dem der Streit, das andere kosmische Prinzip, das zur Entzweiung und Mannigfaltigkeit drängt, noch nicht sein Spiel begonnen hat. Dieser *Sphairos* ist ein Gott (fr. 31), ein heiliger Geist (*φρὴν ἱερή*, fr. 134): man sieht, wie hier Motive des Xenophanes wiedererscheinen und mit genialer Naivität die „pantheistischen" und „panpsychistischen" Hintergründe des vorsokratischen Denkens deutlich ausgesprochen werden. Jenem Weltwesen werden zwar mit großer Drastik die anthropomorphen Glieder abgesprochen (fr. 29), aber es „freut sich der ringsum herrschenden Einsamkeit". Wie das parmenideische Prädikat „von allen Seiten gleich, verwahrt in dem festen Verließ der *Harmonia*" sich mit dem melissischen „ganz und gar endlos" verträgt und beide Prädikate mit der Leugnung des Leeren (fr. 13/14), das kümmert Empedokles nicht. In keinem Metaphysiker der Frühzeit ist der sorgfältige Arzt und aufgeschlossene Beobachter organischen Lebens so unmittelbar zu Worte gekommen wie in Empedokles, der das „starre" eleatische Sein in den Lebensvorgang des Makro- und Mikrokosmos gleichermaßen hineingezogen hat. In keinem Denker hat unbefangener eine im letzten Grunde mythisch-magische Denkweise sich mit schärfster Beobachtung der Wirk-

lichkeit und offenem Blick für die Aufgaben der Wissenschaft vertragen als in diesem Dichterphilosophen, der an der Grenze zweier Zeitalter und zweier großer Reiche griechischen Geistes, ionischer Naturforschung und westlicher unteritalischer Mystik sich zu einem wirklichen „Charakterkopf" entwickelte, dessen Züge auch uns noch leidlich faßbar sind.

Nach dem Umrisse der Gedanken sieht es so aus, als ob das parmenideische Eins nun zum Mythos geworden wäre, zum Symbol einer höchsten Einheit, die einmal an einer bestimmten Zeitstelle der Vergangenheit bestanden hat.

In der Tat haben Empedokles die Fragen des goldenen Zeitalters wieder bewegt, und die innere Zerrissenheit seiner Gegenwart scheint in ihm bereits das Idealbild einer letzten göttlichen „Einheit mit sich selbst", diesen Grundgedanken aller Mystik, erzeugt zu haben (fr. 128). Aber sofort schieben sich die zeitlich auseinandergezogenen Zustände im Denken des Philosophen wieder übereinander, und ein neuer Zeit- und Vergangenheitsbegriff, eine echt metaphysische Mythosauffassung bereitet sich vor, in deren Ausbildung die Metaphysik der Wiedererinnerung, der *Anamnesis*, bald ihre eigentliche Aufgabe erkennen wird.

Indem Empedokles jenen Ausweg aus dem quälenden Gegensatze der eleatischen *ἀλήθεια* und *δόξα* sucht und findet, ist er weit davon entfernt, die Bedeutung des Eins für die Phasen der zur Mannigfaltigkeit sich entzweienden Welt zu bestreiten. Vielmehr kommt bei ihm der Form- und Ganzheitssinn des Eins erst voll zur Geltung; der *Sphairos* bleibt in gewissem Sinne auch für die Welt der Vielheit die Form, die das Ganze zusammenhält, die „Idee" der Welt, die der erkennende Mensch im Auge haben muß, um nicht dem Truge der Sinne zu verfallen. Dem Trug der Sinne erliegen heißt für Empedokles den Teil für das Ganze halten, die Endlichkeit, Stückhaftigkeit alles menschlichen Erkennens nicht verstehen.

Fr. 2: *στεινωποὶ μὲν γὰρ παλάμαι κατὰ γυῖα κέχυνται·*
πολλὰ δὲ δειλ' ἔμπαια, τά τ' ἀμβλύνουσι μερίμνας.
παῦρον δὲ ζωῆς ἰδίου μέρος ἀθρήσαντες
ὠκύμοροι καπνοῖο δίκην ἀρθέντες ἀπέπταν
αὐτὸ μόνον πεισθέντες ὅτωι προσέκυρσεν ἕκαστος
πάντοσ' ἐλαυνόμενοι, τὸ δ' ὅλον πᾶς εὔχεται εὑρεῖν·
οὕτως οὔτ' ἐπιδερκτὰ τάδ' ἀνδράσιν οὔτ' ἐπακουστά
οὔτε νόωι περιληπτά. σύ δ' οὖν, ἐπεὶ ὧδ' ἐλιάσθης,
πεύσεαι οὐ πλέον ἢ ἐ βροτείη μῆτις ὄρωρεν.

Denn engbezirkt sind die Sinneswerkzeuge, die über die Glieder der Menschen gebreitet sind. Viel Armseliges dringt auf sie ein, das ihr Nachdenken abstumpft. Kaum haben sie einen kleinen Teil des eigenen Lebens überschaut, so fliegen sie davon, vom raschen Geschick wie Rauch in die Höhe entführt. So glaubt jeder nur an das, worauf er gerade bei seinen mannigfachen Irrfahrten gestoßen, und doch rühmt sich jeder, das Ganze gefunden zu haben. So wenig läßt sich dies für die Menschen sehen oder hören oder mit dem Geiste erfassen. Du wenigstens sollst es aber doch, da du nun einmal abseits von der Straße hierher gekommen bist, erfahren, freilich nicht mehr als sich menschliche Einsicht zu erheben vermag.

Indem Empedokles dies erfaßt, kann er die Erkenntnisaufgabe des Menschen klar bezeichnen: den Ausschnitt der Welt, der dem kurzen

Leben des Einzelnen gegeben ist, möglichst zu weiten und von dem Sinn, der auch in der entzweiten Welt ist, möglichst viel in sich hineinzuziehen.

Fr. 110, 1—5: *εἰ γὰρ κέν σφ' ἀδινῆισιν ὑπὸ πραπίδεσσιν ἐρείσας*
εὐμενέως καθαρῆισιν ἐποπτεύσηις μελέτηισιν,
ταῦτά τέ σοι μάλα πάντα δι' αἰῶνος παρέσονται,
ἄλλα τε πόλλ' ἀπὸ τῶνδ' ἐκτήσεαι· αὐτὰ γὰρ αὔξει
ταῦτ' εἰς ἦθος ἕκαστον, ὅπηι φύσις ἐστὶν ἑκάστωι.

Wenn du nämlich auf deinen festen Geist gestützt wohlgesinnt mit reinem Bemühen sie (die Lehren des Meister?) betrachtest, so werden dir nicht nur diese allesamt auf Lebenszeit zu Gebote stehen, sondern du wirst noch viel anderes daraus gewinnen. Denn es wächst von selbst dieser Schatz in deinen inneren Kern hinein, wie eines jeden Natur ist.

Den Erkenntnisvorgang faßt Empedokles als eine Vereinigung des im Menschengeiste vorhandenen Denkens mit derjenigen *Phronesis*, demjenigen *νόημα*, von dem alle Dinge erfüllt sind.

Fr. 110, 10: *πάντα γὰρ ἴσθι φρόνησιν ἔχειν καὶ νώματος αἶσαν.*

Den Grundsatz der *ὁμοιοπάθεια* von Makro- und Mikrokosmos spricht fr. 109 deutlich aus:

γαίηι μὲν γὰρ γαῖαν ὀπώπαμεν, ὕδατι δ' ὕδωρ,
αἰθέρι δ' αἰθέρα δῖον, ἀτὰρ πυρὶ πῦρ ἀίδηλον,
στοργὴν δὲ στοργῆι, νεῖκος δέ τε νείκεϊ λυγρῶι.

Denn mit unserem Erdstoff erblicken wir die Erde, mit unserem Wasser das Wasser, mit unserer Luft die göttliche Luft, mit unserem Feuer endlich das vernichtende Feuer; mit unserer Liebe ferner die Liebe und ihren Haß mit unserem traurigen Haß.

Dies muß ergänzt werden durch den wesentlichen Gedanken, daß auch zwischen der *Phronesis* draußen und drinnen dieselbe Beziehung besteht und daß der Mensch durch das Denken, das *νοεῖν*, sich dem Ganzen der Welt nähert, wie wir es oben von einer anderen Seite her aus dem eleatischen Zusammenhang schon dargestellt haben.

Die Ausweitung der menschlichen Individualität, des *ἦθος* — man denke an Heraklits Spruch fr. 119: *ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμων* — zum metaphysisch unterbauten Personenbegriff geht nach Empedokles in bevorzugten Individuen über die kurze Spanne eines individuellen Seelenlebens hinaus — hier münden die Gedanken des Empedokles in die orphischen Seelenwanderungslehren ein. Im Fragment 129 spricht er von einem Mann von übermenschlichem Wissen, dessen Erinnerungskraft bei genügender Anspannung über zwanzig Menschenleben zurückreicht:

ἦν δέ τις ἐν κείνοισιν ἀνὴρ περιώσια εἰδώς,
ὃς δὴ μήκιστον πραπίδων ἐκτήσατο πλοῦτον
παντοίων τε μάλιστα σοφῶν ἐπιήρανος ἔργων·
ὁππότε γὰρ πάσηισιν ὀρέξαιτο πραπίδεσσιν,
ῥεῖ' ὅ γε τῶν ὄντων πάντων λεύσσεσκεν ἕκαστον
καί τε δέκ' ἀνθρώπων καί τ' εἴκοσιν αἰώνεσσιν.

Der Ausdruck *πάντα τὰ ὄντα* und *ἕκαστον* ist für die pluralistische auf die Fülle der Erscheinungen gerichtete Wendung bezeichnend. Ob Empedokles hier an Pythagoras dachte oder ob er eine solche Steigerungsmöglichkeit allgemeiner bezeichnen wollte, ist nicht zu entscheiden; jedenfalls nahm er in dem „Sühnelied" auch für sich selbst göttliche Kraft in Anspruch.

Fr. 112, 4: *ἐγὼ δ' ὑμῖν θεὸς ἄμβροτος, οὐκέτι θνητὸς πωλεῦμαι . . .*
Ich aber wandle jetzt als unsterblicher Gott, nicht mehr als Sterblicher vor Euch.

Diese Steigerung des individuellen Selbstbewußtseins bis zur Apotheose, nicht des eigentlichen Seelenkernes, sondern dessen individueller Verkörperung ist in dieser Deutlichkeit unerhört im gesamten Verlaufe der griechischen Metaphysik und bezeichnet den Anbruch einer individualistischen Epoche, zu deren Überwindung ganz neue philosophische Kräfte angesetzt werden mußten. Zwar ist der Hintergrund der empedokleischen Haltung, die orphische Seelenmetaphysik, stets gegenwärtig zu halten, und es ist zu berücksichtigen, was oben S. 42 über die allgemeinen Voraussetzungen und Folgen der Seelenwanderungslehre gesagt wurde. Aber das Bewußtsein, aus Glück, Glanz und Fülle der Erkenntnis, aus der Einheit und Allverbundenheit einer hyperphysischen Existenz zu stammen und einen göttlichen Seelenkern in das menschliche beschränkte Dasein hineinzutragen (fr. 119), also die allgemeine Göttlichkeit des Seelenkernes, kann höchstens als eine gewisse Milderung jenes individuellen Anspruchs auf Göttlichkeit angesehen werden; die Selbstverkündigung des Wunderarztes und Sühnepriesters übertönt hier sowohl das Schuldbewußtsein der menschlichen Seele als auch den für die Folgezeit wichtigsten Gedanken, daß nur der angespannte Erkenntniswille und die Erkenntnisarbeit den Seelenkern, das Göttliche in der Seele in einer reineren Welterkenntnis objektivieren können. So wichtig der Zusammenhang des Empedokles mit dem Eleatismus bleibt, gerade die Abwandlung des in diesem angelegten reinen Erkenntnis-, ja Logikprinzips, die Verquickung mit großzügiger Empirie auf der einen, aber auch mit magischer Naturbeherrschung auf der anderen Seite ist ein Symptom für das Auslaufen und die Zersetzung eines Zeitalters. Diese Art der „Religiosität" mußte rasch dem Skeptizismus verfallen, und es mußte lediglich das gesteigerte Selbstgefühl des erkennenden Geistes übrigbleiben, wie es in der Sophistik des Gorgias und Protagoras als Verfallsform eleatischer Dialektik sich uns zeigen wird. Die Verbindung des Empedokles mit der Rhetorik, die Aristoteles im „Sophistes", fr. 65, feststellt, trifft für die innere Haltung vielleicht noch mehr zu als für die Form der Gedankenfügung (z. B. Vergleiche usw., woran Aristoteles zunächst gedacht haben mag).

Bei Empedokles konnte es Aristoteles so scheinen, als ob Denken und Wahrnehmen, *νοεῖν* und *αἰσθάνεσθαι*, völlig gleichgesetzt, also das sinnliche Dasein des Menschen innerhalb der qualitativen Mannig-

faltigkeit mit seinem geistigen Dasein in der Erkenntnis schlechthin identifiziert werde. Deshalb soll ihm derjenige Philosoph angereiht werden, dem die Begründung eines reinen *Nus*begriffes und damit die des Dualismus von Geist und Natur zugeschrieben zu werden pflegt, Anaxagoras.

Zur Ergänzung des Folgenden sei auf die in der Antike I, 244ff., gegebene „Entwicklung des Geistbegriffs" verwiesen und besonders auf den III. Abschnitt, der Anaxagoras und Sokrates im Anschluß an die Kritik des Anaxagoras im platonischen Phaidon in einen größeren Zusammenhang einordnet.

Anaxagoras stimmt mit Empedokles überein in der Lehre von der Mischung und Sonderung, in dem ausdrücklichen Interesse für die qualitative Mannigfaltigkeit, freilich unter stärkerer Wahrung des eleatischen Einheitsgedankens. Es fehlt ihm jeder Einschuß orphisch-pythagoreischer Mystik, während er unmittelbar an Zenons Probleme anknüpfend die mathematische Seite des pythagoreischen „Pluralismus" kennt und würdigt; er ist auch Mathematiker, eine Seite, die bei Empedokles zurücktritt. Anaxagoras ist Ionier. Nicht zufällig hat er die engste Beziehung unter allen bisher behandelten Philosophen zu Attika, zu Athen; er ist der Freund des Perikles.

Während Zenon aus der unendlichen Teilbarkeit der quantitativen Mannigfaltigkeit, der *πολλά*, die negative Folgerung zog, daß sie zugleich groß und klein sei, also einen logischen Widerspruch enthalte und daher gegenüber dem einen Seienden nicht wirklich wäre, benützt Anaxagoras diesen Gedankengang gerade zur Erklärung der qualitativen Mannigfaltigkeit.

Über des Anaxagoras Stellung zu den quantitativen, d. h. hier mathematischen Sachverhalten, die Zenon mit seiner These angeschnitten hat, wage ich noch nicht zu urteilen. Fr. 3 kann m. E. weder mit *τομῇ* noch mit *τὸ μή* ohne weitere Änderung gelesen werden. Daß Anaxagoras auch dem Begriff des quantitativen Kontinuums nahe war, scheint mir wahrscheinlich; die eigentliche Energie der Denkbewegung des Anaxagoras in den uns erhaltenen und bis jetzt faßbaren Fragmenten aber geht nach der Richtung des Qualitativen.

Anaxagoras überträgt die eleatische Grundüberzeugung, daß nichts aus nichts entsteht und Seiendes in jedem Sinne „schon da ist", auf die qualitativ bestimmten Dinge.

Fr. 10: *πῶς γὰρ ἂν ἐκ μὴ τριχὸς γένοιτο θρὶξ καὶ σὰρξ ἐκ μὴ σαρκός;*
Denn wie sollte Haar aus Nicht-Haar und Fleisch aus Nicht-Fleisch entstehen können?

Die unendliche Teilbarkeit gibt ihm nun eine Lösung an die Hand.

Fr. 4, 1: *τούτων δὲ οὕτως ἐχόντων χρὴ δοκεῖν ἐνεῖναι πολλά τε καὶ παντοῖα ἐν πᾶσι τοῖς συγκρινομένοις καὶ σπέρματα πάντων χρημάτων καὶ ἰδέας παντοίας ἔχοντα καὶ χροιὰς καὶ ἡδονάς.*

Wenn sich dies so verhält, so muß man annehmen, daß in allem, was sich vereinigt, Vieles und Mannigfaltiges enthalten ist und Keime von allen Dingen, die mannigfache Gestalten, Farben und Geschmäcke haben.

Fr. 6: *καὶ ὅτε δὲ ἴσαι μοῖραί εἰσι τοῦ τε μεγάλου καὶ τοῦ σμικροῦ πλῆθος, καὶ οὕτως ἂν εἴη ἐν παντὶ πάντα· οὐδὲ χωρὶς ἔστιν εἶναι, ἀλλὰ πάντα παντὸς μοῖραν μετέχει. ὅτε τοὐλάχιστον μὴ ἔστιν εἶναι, οὐκ ἂν δύναιτο χωρισθῆναι, οὐδ' ἂν ἐφ' ἑαυτοῦ γενέσθαι, ἀλλ' ὅπωσπερ ἀρχὴν εἶναι καὶ νῦν πάντα ὁμοῦ. ἐν πᾶσι δὲ πολλὰ ἔνεστι καὶ τῶν ἀποκρινομένων ἴσα πλῆθος ἐν τοῖς μείζοσί τε καὶ ἐλάσσοσι.*

Und da vom Großen und vom Kleinen gleich viel Teilchen vorhanden sind, so ist auch nach dieser Auffassung alles in allem enthalten. Auch kann es kein Sonderdasein geben, sondern alles hat an allem teil. Da es kein Kleinstes geben kann, so kann es sich niemals absondern und für sich leben, sondern alles muß wie anfangs so auch jetzt zusammen sein. In allem aber ist vieles enthalten, und zwar ebenso viel in den größeren wie in den kleineren der sich ausscheidenden Dinge.

Wie Empedokles nimmt also auch Anaxagoras einen Zustand des *ὁμοῦ πάντα* an, der sowohl als zeitlicher Ursprung des Alls wie als Prinzip jedes einzelnen gegenwärtigen Dinges gedacht wird. Die Forderung des Melissos, daß jedes einzelne Seiende, wenn es viele solche Seiende gäbe, so wie das eine ganze Seiende gedacht werden müsste, beginnt sich nun zu erfüllen: in jedem Einzelnen ist alles enthalten, das Eine ist der Möglichkeit nach nicht nur vieles, sondern alles! Vor allem enthält es auch alle qualitativen Gegensätze, die nicht „mit dem Beil abgehauen sind" (fr. 8), sondern ineinander übergehen.

Der Begriff des *Atomon* fehlt bei dem Philosophen des Kontinuums offenbar auch im Qualitativen; die Ideen (Gestalten, Farben, Geschmäcke), von denen fr. 4 spricht, sind also nur Momente fließender Übergänge; es ist interessant, diese Meinung wieder unter dem von Platon aufgestellten Gesichtspunkt zu betrachten, wie weit eine Lockerung der „strengeren" heraklitischen Gegensatzlehre hier vorliegt; die Lockerung liegt in einer anderen Dimension als bei Empedokles.

Die Sonderung des ursprünglichen Zusammenseins aller Dinge wird durch zwei an sich unverträgliche Prinzipien erklärt, durch den Geist und durch die Wucht einer schnellen Wirbelbewegung (*περιχώρησις*), fr. 9. Der Geist leitet die Bewegung ein, fr. 13, es bleibt aber ungewiß, ob die Bewegung nun nach ihrer eigenen „natürlichen" Gesetzmäßigkeit, etwa der Trägheit, weiterwirkt; nach Eudemus' (bei Simpl. z. Phys. 327, 26) guter Formulierung „automatisiert" Anaxagoras den Weltprozeß:

καὶ Ἀναξαγόρας τὸν νοῦν ἐάσας . . καὶ αὐτοματίζων τὰ πολλὰ συνίστησι.

Gegen diese Unklarheit der *Nus*lehre richteten sich die Vorwürfe des Altertums und der späteren Zeit, am schärfsten — nach dem Vorgange Platons im Phädon 97 b 3 — Aristoteles Metaphysik A 4 985 a 18:

Ἀ. τε γὰρ μηχανῇ χρῆται τῶι νῶι πρὸς τὴν κοσμοποιίαν, καὶ ὅταν ἀπορήσηι διὰ τίν' αἰτίαν ἐξ ἀνάγκης ἐστί, τότε παρέλκει αὐτόν, ἐν δὲ τοῖς ἄλλοις πάντα μᾶλλον αἰτιᾶται τῶν γιγνομένων ἢ νοῦν.

„Denn Anaxagoras gebraucht bei seiner Weltbildung den *Nus* als Maschinengott, und wenn er in Verlegenheit kommt, aus welcher Ursache denn etwas notwendig sein soll, dann zieht er ihn herbei; im übrigen aber sucht er die Ursache für das Werdende in allem anderen eher als im *Nus*." In der Tat ist die Formulierung, die Anaxagoras seinem *Nus*be-

griff zu geben weiß, noch unentschieden, aber für die metaphysische Haltung dieser Zeit deshalb besonders aufschlußreich.

Fr. 12: *τὰ μὲν ἄλλα παντὸς μοῖραν μετέχει, νοῦς δέ ἐστιν ἄπειρον καὶ αὐτοκρατὲς καὶ μέμεικται οὐδενὶ χρήματι, ἀλλὰ μόνος αὐτὸς ἐφ' ἑαυτοῦ ἐστιν. εἰ μὴ γὰρ ἐφ' ἑαυτοῦ ἦν, ἀλλέ τεωι ἐμέμεικτο ἄλλωι, μετεῖχεν ἂν ἁπάντων χρημάτων, εἰ ἐμέμεικτο τεωι · ἐν παντὶ γὰρ παντὸς μοῖρα ἔνεστιν, ὥσπερ ἐν τοῖς πρόσθεν μοι λέλεκται · καὶ ἂν ἐκώλυεν αὐτὸν τὰ συμμεμειγμένα, ὥστε μηδενὸς χρήματος κρατεῖν ὁμοίως ὡς καὶ μόνον ἐόντα ἐφ' ἑαυτοῦ. ἐστὶ γὰρ λεπτότατόν τε πάντων χρημάτων καὶ καθαρώτατον, καὶ γνώμην γε περὶ παντὸς πᾶσαν ἴσχει καὶ ἰσχύει μέγιστον. καὶ ὅσα γε ψυχὴν ἔχει καὶ μείζω καὶ ἐλάσσω, πάντων νοῦς κρατεῖ. καὶ τῆς περιχωρήσιος τῆς συμπάσης νοῦς ἐκράτησεν, ὥστε περιχωρῆσαι τὴν ἀρχήν .... καὶ τὰ συμμισγόμενά τε καὶ ἀποκρινόμενα καὶ διακρινόμενα πάντα ἔγνω νοῦς .... παντάπασι δὲ οὐδὲν ἀποκρίνεται οὐδὲ διακρίνεται ἕτερον ἀπὸ τοῦ ἑτέρου πλὴν νοῦ. νοῦς δὲ πᾶς ὅμοιός ἐστι καὶ ὁ μείζων καὶ ὁ ἐλάττων. ἕτερον δὲ οὐδέν ἐστιν ὅμοιον οὐδενί, ἀλλ' ὅτων πλεῖστα ἔνι, ταῦτα ἐνδηλότατα ἓν ἕκαστόν ἐστι καὶ ἦν.*

Das übrige hat Anteil an jedem, der Geist aber ist unendlich und selbstherrlich und mit keinem Dinge vermischt, sondern allein, selbständig, für sich. Denn wenn er nicht für sich, sondern mit irgendetwas anderem vermischt wäre, so hätte er an allen Dingen teil, vorausgesetzt nämlich, er wäre mit irgendetwas vermischt. Denn in jedem ist ein Teil von jedem enthalten, wie ich im vorigen gesagt habe; und dann würden ihn die beigemischten Stoffe hindern, so daß er nicht ebensogut die Herrschaft über jegliches Ding ausüben könnte wie allein für sich. Denn er ist das dünnste aller Dinge und das reinste, und er besitzt jegliche Einsicht über jegliches Ding und die größte Kraft. Und über alles, was nur eine Seele hat, Großes wie Kleines, hat der Geist die Herrschaft. So hat er auch die Herrschaft über die gesamte Wirbelbewegung, so daß er dieser Bewegung den Anstoß gibt ... Und alles, was sich da mischte und absonderte und voneinander schied, kannte der Geist. Vollständig aber scheidet sich nichts vom andern ab oder auseinander, abgesehen vom Geiste. Jeder Geist aber ist von gleicher Art, der größere wie der kleinere. Sonst aber ist nichts dem andern gleichartig, sondern wovon am meisten in einem Dinge vorhanden ist, dies bildet und bildete als das deutlichst Erkennbare das einheitliche Einzelding.

Fr. 13: *καὶ ἐπεὶ ἤρξατο ὁ νοῦς κινεῖν, ἀπὸ τοῦ κινουμένου παντὸς ἀπεκρίνετο, καὶ ὅσον ἐκίνησεν ὁ νοῦς, πᾶν τοῦτο διεκρίθη · κινουμένων δὲ καὶ διακρινομένων ἡ περιχώρησις πολλῶι μᾶλλον ἐποίει διακρίνεσθαι.*

Und als der Geist die Bewegung eingeleitet hatte, sonderte er sich von allem, was nun in Bewegung geriet; und so viel der Geist in Bewegung gesetzt hatte, das wurde alles voneinander geschieden. Während der Bewegung und Scheidung aber bewirkte der Wirbel eine noch viel stärkere Scheidung der Dinge voneinander.

Fr. 14: *ὁ δὲ νοῦς, ὃς ἀεί ἐστι, τὸ κάρτα καὶ νῦν ἐστιν ἵνα καὶ τὰ ἄλλα πάντα, ἐν τῶι πολλῶι περιέχοντι καὶ ἐν τοῖς προσκριθεῖσι καὶ ἐν τοῖς ἀποκεκριμένοις.*

Der Geist, der ewig ist, ist doch fürwahr auch jetzt da, wo alles andere ist, in der umgebenden Masse und in dem, was sich daran ansetzte und in dem Ausgeschiedenen.

Für diese Formulierungen ist charakteristisch:

1. Das Bestreben, den Geist allem Stofflichen entgegenzusetzen, ihm Einsicht, Denken, Voraussicht, kurz die psychologischen Prädikate des Geistigen beizulegen, die noëtische Seite im eleatischen Sein abzusondern. Seele ist der eigentliche Machtbereich des Geistes. Geist ist stets von gleicher Art, er ist nicht meßbar (fr. 12, Ende).

2. Trotzdem ist der Geist das „dünnste und feinste aller Dinge"; er bleibt also doch in derjenigen gegenständlichen Sphäre, der er gegenübergestellt werden soll! Dabei ist andrerseits
3. die kosmogonische und die psychologische Leistung immer wieder zusammengenommen: fr. 14.

Das parmenideische „Jetzt", *νῦν*, und das melissische „Immer", *ἀεί*, sind in eins gesetzt; also überall auch jetzt noch, wo immer Bewegung ist, ist der Geist wirksam; andrerseits heißt es, daß nachdem der Geist die Bewegung eingeleitet hatte, die Umdrehung (*περιχώρησις*) selbst noch „viel mehr" die Scheidung bewirkt. Wir sehen, wie erstens das unbewältigte Problem der Schöpfung, also das der Zeit, ihrer Entstehung und ihrer Dauer im denkenden Geiste, den Philosophen treibt, ohne daß er es beherrschte. Zweitens aber das Problem der Bewegung. Bewegung braucht sowohl Antrieb als auch Masse; gerade weil die griechische Philosophie sich gegen den Mechanismus einer trägen Bewegung immer wieder sperrt, selbst wenn diese im Prinzip entdeckt ist, macht sich immer wieder auch bei der geistigen Bewegung das Bedürfnis geltend, ihr sozusagen einen Auslauf, ein Ausschwingen zu ermöglichen, einen Ablauf, der den geistigen Bewegungsimpuls in sich aufnimmt, ohne ihn dauernd als Anstoß zu brauchen. Immer wieder zeigt es sich, daß das Prototypon von Bewegung für alle diese Philosophen der auf einem Zeugungsakte beruhende Lebensvorgang in seiner ganzen Fülle ist.

Die geschichtliche Belastung der vorsokratischen Philosophie mit dem mythisch-pantheistischen Begriff der belebten Welt tritt noch einmal in die Erscheinung. Bei Diogenes von Apollonia ganz unverhüllt; scheinbar greift er mit seinem Urstoffe, der Luft, einfach auf Anaximenes zurück. Aber der Formwandel, von dem wir eingangs sprachen, drückt sich in einer größeren Ausführlichkeit der Begründung aus; es ist inzwischen viel beobachtet und geschrieben worden, und es spricht sich in allem eine größere Bewußtheit aus, die sich bis zu methodischen Erwägungen der Darstellungsform steigert (Diog. fr. 1). Diogenes beschreibt die Bedeutung der Luft für das organische Leben in der Haltung des Arztes und Naturforschers; das Thema des 2. Buches der Schrift (cf. Diels vor B 1) über die menschliche Natur, *περὶ ἀνθρώπου φύσεως*, ist sichtlich medizinisch gemeint. Alles, was vielleicht bei dem früheren Denker mitgesprochen hat, wird hier deutlich gesagt.

Fr. 1: Bei Beginn jeder Darlegung muß meines Bedünkens der Anfang (das Prinzip), den man darbietet, unbestreitbar und die Sprache einfach und würdig sein. Fr. 2: Meines Bedünkens sind, um das Ganze zusammenzufassen, alle vorhandenen Dinge Abänderungen desselben Urstoffes und ein und dasselbe. Und das liegt auf der Hand. Denn wenn der Inhalt dieser jetzigen Weltordnung, Erde, Wasser, Luft und Feuer und was sonst in dieser Weltordnung in die Erscheinung tritt, wenn davon irgendetwas anders wäre als das andere, d. h. anders in seinem eigentlichen Wesen, und wenn es nicht bei seinen vielfachen Umschlägen und Abänderungen dasselbe bliebe, dann könnte es sich auf keine Weise miteinander vermischen noch eins dem andern zum Nutzen

(ὠφέλησις) oder Schaden (βλάβη) gereichen noch auch etwa eine Pflanze aus der Erde sprießen oder ein Tier oder sonst etwas entstehen, wenn es nicht so beschaffen wäre, daß es ein und dasselbe ist. Vielmehr ändern sich alle diese Dinge aus demselben Urstoff ab, nehmen bald diese, bald jene Gestalt an und kehren dann wieder in denselben Urstoff zurück. Fr. 3: Denn ohne Geisteskraft (ἄνευ νοήσιος) wäre eine solche Verteilung (des Urstoffes) unmöglich, daß er mit allen Dingen ein bestimmtes Maß einhielte, mit Sommer und Winter, Nacht und Tag, Regen, Wind und Sonnenschein. Auch das Übrige kann man, wenn man nur nachdenken will, so geordnet finden, wie es nur am besten ausführbar ist.

Was Platon am *Nus* des Anaxagoras vermißte, die Rücksicht auf das Gute — Diogenes scheint es von dem pythagoreischen Harmonie- und dem allgemein griechischen Maßgedanken aus, für Sokrates-Platon unzulänglich, erwogen zu haben (fr. 3).

Der Hinweis auf die Lebensfunktion als breite Variation der Anaximenesthese fr. 4: Ferner kommen dazu noch folgende wichtige Beweise. Die Menschen und die übrigen Lebewesen leben durch Einatmen der Luft. Und dies ist ihnen Seele und Geisteskraft (*νόησις*), wie in dieser Schrift noch klar dargelegt werden wird, und wenn sie sich lostrennt, dann sterben sie und die Geisteskraft erlischt.

Die merkwürdig naive Gleichsetzung von Luft und Geist fr. 5: *καί μοι δοκεῖ τὸ τὴν νόησιν ἔχον εἶναι ὁ ἀὴρ καλούμενος ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων, καὶ ὑπὸ τούτου πάντας καὶ κυβερνᾶσθαι καὶ πάντων κρατεῖν · αὐτὸ γάρ μοι τοῦτο θεὸς δοκεῖ εἶναι καὶ ἐπὶ πᾶν ἀφῖχθαι καὶ πάντα διατιθέναι καὶ ἐν παντὶ ἐνεῖναι. καὶ ἔστιν οὐδὲ ἓν ὅ τι μὴ μετέχει τούτου.*

Und dieses mit Geisteskraft Ausgestattete ist meines Bedünkens das, was von den Leuten die Luft genannt wird, und es lenkt alle und beherrscht alle. Denn gerade dieses, dünkt mich, ist Gott, ist allgegenwärtig und alles verwaltend und in allem vorhanden. Und es gibt auch nicht das Geringste, das nicht an seinem Wesen teilhätte.

Wir können der Überlieferung dankbar sein, daß sie uns die Quintessenz vorsokratischer Metaphysik, soweit sie nicht der Eleatismus innerlich begriffen und in sich aufgenommen hat, noch einmal zusammengefaßt aufbewahrt hat. Es bestätigt sich, was der ganze Verlauf gezeigt hatte: die „Entseelung" der Natur, die dem modernen Menschen selbstverständlich ist, die ästhetisch, religiös wieder aufzuheben gelegentlich sein Bemühen ist, sie ist eine ungeheure Abstraktionsleistung. Der Begriff einer Materie, einer mechanischen, auf Schwere, Trägheit oder ähnlich „entseelten" Vorgängen beruhenden Bewegung mußte erst in ungemein schwierigen Gedankengängen entdeckt werden, und gegen die Anfänge dieses Prozesses innerhalb des griechischen Denkens setzte in der attischen Philosophie sofort ein gewaltiger Gegenstoß ein.

Die genannte Abstraktion ist am weitesten in der letzten Ausstrahlung der eleatischen Schule, in der Atomistik, durch Leukippos und Demokritos vollzogen worden. Hier vollendet sich die im Eleatismus angelegte Umwandlung des Problems in ein Postulat: die Charakteristika des Einen und Ganzen werden auf die unzähligen „Atome", d. h. nicht weiter auflösbaren Einheiten des Vielen, der *πολλά*, restlos übertragen.

Arist. de gen. corr. A 8, 324b 35ff. = Diels Vors. 54 A 7; dazu Burnet-Schenkl 303ff. Das Leere als Voraussetzung der Bewegung angenommen, Demokr. fr. 156: *μὴ μᾶλλον τὸ δὲν ἢ τὸ μηδὲν εἶναι.*

Echt eleatisch wird die Erkenntnis dieser Einheiten die echte, die sinnliche dagegen die unechte genannt (Dem. fr. 11), wobei freilich wieder typisch griechisch die echte nur die Fortführung der sinnlichen bleibt:

ὅταν ἡ σκοτίη μηκέτι δύνηται μήτε ὁρῆν ἐπ' ἔλαττον μήτε ἀκούειν μήτε ὀδμᾶσθαι μήτε γεύεσθαι μήτε ἐν τῆι ψαύσει αἰσθάνεσθαι, ἀλλ' ἐπὶ λεπτότερον ⟨δέηι ζητεῖν, τότε ἐπιγίνεται ἡ γνησίη ἅτε ὄργανον ἔχουσα τοῦ νώσαι λεπτότερον⟩ (ergänzt v. Diels).

„Wenn die unechte nicht mehr ins Kleinere sehen oder hören oder riechen oder schmecken oder tasten kann, sondern die Untersuchung ins Feinere geführt werden muß, dann tritt an ihre Stelle die echte, die ein feineres Denkorgan besitzt". Der Wirbel, die Bewegung der Atome (Dem. fr. 167/168), erfolgt ohne besonderen Anstoß, ohne die Liebe und den Haß des Empedokles, ohne den Geist des Anaxagoras. Aber auch nicht etwa durch Zufall, Leukipp, fr. 2:

οὐδὲν χρῆμα μάτην γίνεται, ἀλλὰ πάντα ἐκ λόγου τε καὶ ὑπ' ἀνάγκης.

Kein Ding entsteht ohne Ursache, sondern alles aus bestimmtem Grunde und unter dem Drucke der Notwendigkeit.

Daß auch hier von keiner Schwere oder Trägheit im physikalischen Sinne die Rede ist, halte ich durch die kurze Geschichte der Vorstellung von Schwere bei Burnet-Schenkl, S. 311, für erwiesen, so sicher die Absicht, auf die ich oben die Unklarheiten des Anaxagoreischen *Nus*-begriffes zurückführte, hier noch deutlicher ist. Um diese Absicht zu verstehen, muß man sich die Bedeutung von *λόγος* und *ἀνάγκη* im Zusammenhange dieses Leukippfragmentes überlegen. Alles Erkennen sucht Gesetzmäßigkeiten zu erfassen; je ausnahmsloser, „unfreier", zwangsläufiger, der *ἀνάγκη* entsprechend die Gesetzmäßigkeit ist, desto mehr ist dem Logosbedürfnis entsprochen. Deshalb konnten die Atomisten hier einen neuen und eigentlichen Geistbegriff postulieren — das zitierte Wort des Leukipp steht in einer Schrift *περὶ νοῦ*! Wir müssen uns nun immer gegenwärtig halten, daß die antike Metaphysik so weit wie möglich die Scheidung einer Kultur- und Natursphäre vermied. Dies ermöglichte einerseits das Festhalten an dem Begriffe des Lebens in seiner diese Scheidung überbrückenden Allgemeinheit, bewirkte aber gleichzeitig, daß die der Natursphäre angemessene Art der Gesetzmäßigkeit auch auf die Kultursphäre übergreift. Auch das Menschenleben steht für Demokrit unter einer aus sich wirkenden Gesetzmäßigkeit, die nicht zu stören die Hauptpflicht des Menschen wird. Die übergreifende Einheit der Welt, um die sich Anaximander und Solon bemühten, bleibt auch hier das Ziel.

Burnet hat S. 314 m. E. mit vollem Rechte auf zwei Umstände hingewiesen, die diesen scharfen Beobachter und Denker gehindert haben, die Schwere, besonders in der Form der kosmischen Fliehkraft, und damit die der physikalischen Natur für sich angemessene Gesetzlichkeit zu erkennen. Einmal die bei der geozentrischen Auffassung natürliche Meinung, daß die Erde als das Schwerste gerade im Mittelpunkt bleibt —

hier haben die Wirbeltheorien sich redlich abgequält, eine Erklärung zu finden. Zweitens die nach Arist. de anima 2, 403b 28 von Demokrit angegriffene pythagoreische Theorie von den „schwerelosen" Sonnenstäubchen, über die oben S. 49 einiges gesagt wurde, das ebenso für die „Monadologie" der Atomisten gilt.

Was immer wieder beobachtet werden kann, daß der Glaube an eine feststehende, unverbrüchliche Gesetzmäßigkeit die Tatkraft nicht nur nicht ausschaltet, sondern befördert, bestätigt sich auch hier. Derjenige Denker, der den Satz des Leukipp von *λόγος* und *ἀνάγκη* sich sicherlich voll angeeignet hat, prägt das Wort: Gut ist noch nicht Nicht-Freveln, sondern Nicht-einmal-freveln-wollen (Dem. fr. 62; vgl. 68, 89). Fragment 119 beweist, wie einheitlich die naturhafte und menschliche Gesetzmäßigkeit gemeint ist: Die Menschen haben sich ein Idol des Zufalls gebildet zur Beschönigung ihrer eigenen Ratlosigkeit. Denn nur in seltenen Fällen wirkt der Zufall der Klugheit entgegen: das meiste im Leben weiß ein wohlverständiger Scharfblick ins Gerade zu richten. Dazu das schöne Wort fr. 176: Der Zufall ist freigebig, aber unzuverlässig, die Natur dagegen ruht auf sich selbst (*φύσις δὲ αὐτάρκης*). Und darum trägt sie mit ihren geringeren, aber zuverlässigen Mitteln doch den Sieg davon über die größeren Verheißungen der Hoffnung.

Natur und Erziehung werden verglichen als zwei aufeinander bezogene parallele Mächte, fr. 33: „Die Natur und die Erziehung sind ähnlich. Denn die Erziehung formt den Menschen um, aber durch diese Umformung schafft sie Natur." An Solons Verhältnis zu dem Dichter der Götterversammlung im Anfang der Odyssee (s. o. S. 28) werden wir erinnert, wenn wir hören: Die Götter gewähren den Menschen alles Gute, jetzt und ehedem. Nur alles, was schlimm, schädlich und unnütz ist, das schenken die Götter weder jetzt noch ehedem den Menschen, sondern sie selbst tappen hinein infolge ihrer Sinnesverblendung und Torheit (fr. 175).

Daß die Götter hier nichts anderes sind als die Garanten der in sich ruhenden *φύσις αὐτάρκης* (fr. 176), geht aus der „atheistischen" Haltung der Atomisten hervor (vgl. etwa fr. 30, das sich gegen Diogenes richten könnte: Einige der gelehrten Männer erheben die Hände zu dem Orte, wo wir Hellenen sagen, daß die Luft sich befinde, und sprechen dabei: alles beredet Zeus mit sich . . .).

Lucrez zeigt, daß bei dem größten Temperamentsunterschied die atheistische Struktur der atomistischen Weltanschauung noch nach Jahrhunderten dieselbe bleibt. Wenn Lucrez im ersten Buch einen Hymnus auf Empedokles einlegt — in aller Form religiöser Apotheose — so ergibt sich aus dem Vergleich eine bei allen Atomisten anzutreffende neue geistige Haltung. Bei Empedokles sahen wir die Apotheose des Menschen in der oben S. 72 beschriebenen Form, der Lucrezens Hymnus gut entspricht. Bei Demokrit ist äußerlich der Anblick ganz anders. Gelassen und frei von jedem übermenschlichen Anspruch findet auch er

das Göttliche zunächst im bedeutenden Menschen — von ihm stammt die erste Theorie des Genies, fr. 18 — schließlich in jedem Menschen, der den störenden Überschwang der Individualität zu dämpfen versteht: die Seele wird das Haus eines Dämons (fr. 171). Die Seele des sich beherrschenden, zu Maß und Stille bestimmenden Menschen wird die Quelle derjenigen Güter, die die Menschen sonst auf die Götter zurückführen, fr. 170: *εὐδαιμονίη ψυχῆς καὶ κακοδαιμονίη* Seligkeit und Unseligkeit ruht in der Seele.

Einsicht und Wissen, *σύνεσις* und *ἐπιστήμη* gehören zu diesem Tugendbegriff (fr. 181), und so weist auch diese Haltung auf die sich gleichzeitig entwickelnde attische Philosophie hin.

Es ist merkwürdig, wie vielfältig und in ihrem einheitlichen Ursprung oft schwer erkennbar alle diejenigen Lehren und Haltungen sind, die entweder sachlich aus dem Eleatismus entsprangen (wie die Atomistik) oder die zur Bestätigung eigener Lehren auf diese erste und größte logische Metaphysik oder metaphysische Logik zurückgegriffen haben.

Dies gilt von der negativen Metaphysik der Sophisten, negativ, insofern bei gleichbleibender Argumentation die unausgesprochenen geistigen Grundlagen sich schließlich ins Gegenteil verkehren, der *Nus* zum subjektiven Einzelbewußtsein wird. Je länger man die Entwicklung des griechischen Denkens in der angegebenen Weise verfolgt, desto fließender wird der Übergang, der von Zenon zu Protagoras und Gorgias führt; jedenfalls gehört Demokrit schon völlig in diese Bewegung hinein, genau so wie sich das Weltbild des Thukydides mit den eben skizzierten Tendenzen nach einer allmächtigen, aber dem Menschen kein Wollen und Tun ersparenden Gesetzmäßigkeit leicht in Zusammenhang bringen läßt.

Die Tendenzen, die wir bisher festgestellt haben, kulminieren in folgender Weise, überspitzen sich, isolieren sich voneinander und rufen Neues auf den Plan:

1. Die „atheistische" Tendenz wird wirklich zur Gottesleugnung; nicht zur Aufnahme des Göttlichen aus dem Makrokosmos in den Mikrokosmos, sondern zu einem Bestreiten des Göttlichen in jeder Form, als allgemeiner, aufreizender, vor allem unverbindlicher Zweifel: Protagoras fr. 4: „Von den Göttern vermag ich nicht zu erkennen, ob sie sind oder ob sie nicht sind, noch welcher Art ihre Gestalt sei. Vielfältig ist nämlich das, was eine Erkenntnis von ihnen hindert, einerseits ihre Unerforschbarkeit, andrerseits ist das menschliche Leben zu kurz". Oder verdächtigende kulturphilosophische Ableitung des Götterglaubens von Bosheit und Dummheit (Kritias, fr. 25). Charakteristisch ist die säkulare Stimmung bei Thrasymachos (fr. 1 der politischen Musterrede), verbunden mit einer bewußten, das *πρεσβύτατον* ableugnenden „Jugendbewegung": „Ich wünschte wohl, Athener, ich hätte in jener alten Zeit gelebt, als die Jüngeren schweigen durften, da die Verhältnisse sie nicht zwangen, öffentlich zu reden, und die Älteren den Staat richtig verwal-

teten. Da uns aber das Geschick in eine solche Zeit gestellt hat, wo wir zwar auf andere, die den Staat beherrschen, hören, das Unheil aber selbst tragen müssen, das — und das ist das Schlimmste — nicht Werk der Götter oder des Zufalls, sondern der jeweils Verantwortlichen ist, so ist es notwendig, zu sprechen."

2. Die Wichtigkeit der einzelnen Individualität übersteigert sich: (Protag. fr. 1, *πάντων χρημάτων μέτρον ἐστὶν ἄνθρωπος.* Der Mensch ist das Maß aller Dinge), wobei die verpflichtende Berufung auf die im Seelenkern ruhenden und wachzurufenden göttlichen Kräfte zurücktritt, also vom „Menschen" nichts übrig bleibt als leere Subjektivität.

3. Der Erkenntnis- und Lernbegriff verflacht; die Einheits- und Ganzheitstendenz des *νοεῖν* geht verloren. Dem theoretischen Sensualismus entspricht ein lediglich enzyklopädisches Bereitstellen und Aneignen von fertigem, handgerechtem Wissen, jene natürliche Folge einer gesteigerten Produktion echter einzelwissenschaftlicher Erkenntnisse, die wir allenthalben sich ankündigen sahen.

4. Aus dem zweiten ergibt sich die Notwendigkeit, dem aus seinen Bindungen befreiten Ich eine neue Form überpersönlicher Inhalte im Politischen zu schaffen (Demokratie). Allenthalben erwacht das Interesse am Staate, an der Polis, an der Geschichte, an der Kulturkritik, d. h. an Theorien über die Bürgertugend, *ἀρετὴ πολιτική*, vor allem aber an dem Mittel der Beeinflussung der anderen: Rhetorik, als Kunst überzeugender Rede (Gorgias in Platons gleichnamigem Dialoge 453a; Diels 76 A, 29; 27). Aus dem dritten folgt, daß das an sich haltlose und ungegründete Wissen von Tatsachen zur Neugliederung der Gesellschaft, zur sozialen Differenzierung eingesetzt wird. Daher die doppelte Absicht aller Sophisten: Vermittlung fertigen Wissens, „Bildung", und zugleich der Anspruch, politische Tüchtigkeit und Einfluß in der Polis verschaffen zu können.

Wir nannten die Sophistik negative Metaphysik; sie könnte auch defiziente Anthropologie heißen. Sie macht alle positiven Aufgaben der Metaphysik und Anthropologie besonders deutlich.

In Attika hatte sich ein — im Gegensatz zur Sophistik — bodenständiges Denken auf allen den bisher genannten Gebieten gerade so weit entwickelt, daß nun der Rückschlag gegen die Sophistik, der Vorstoß zu einer neuen Metaphysik, erfolgen konnte. Wir hatten bisher den Anschein nicht gemieden, als ob die Entwicklung der griechischen Metaphysik vorwiegend eine problemgeschichtlich zu betrachtende Eigenbewegung des „objektiven Geistes" sei, in der die einzelnen Individuen weniger als Individualitäten denn als Ausdruck einer höheren Gesetzlichkeit zu betrachten sind. In Sokrates, Platon und Aristoteles stehen nun drei Größen vor uns, die aus *λόγος* und *ἀνάγκη* nicht zu erklären sind.

Daß Sokrates in die Geschichte der Metaphysik gehört, ist erst zu beweisen. Auch hier liegt eine „negative" Metaphysik vor — aber in

anderem Sinne als bei den Sophisten. Dort ein Aufgeben und Fallenlassen mächtiger Aufgaben, die vorher schon alle gestellt und angefaßt waren, oder — noch gefährlicher — ihre Scheinlösung. Hier bei Sokrates das übermächtige Bewußtsein der Verantwortung jeder einzelnen Aufgabe gegenüber, und daher ein ebenso großer Zweifel, die Aufgabe theoretisch lösen zu können, wie der unerschütterliche Glaube, trotzdem im Sinne der Aufgabe leben zu sollen. War die Sophistik ungenügende Lehre vom Menschen, so ist Sokrates das Paradeigma des Menschen, das für den geeigneten Betrachter den Logos des Menschen neu zu finden ermöglicht. Es hat nie ein bedeutenderer Mensch größere Biographen gehabt als Sokrates in seinen Schülern — und das heißt für uns: in Platon. Mit Sokrates beginnt sich die griechische „Metaphysik" auf ihre eigenste und engste Aufgabe, den Menschen, zu konzentrieren, und Platon tritt den Nachweis an, daß diese zugleich ihre größte und reichste werden und daß in dieses Gefäß der gesamte Inhalt der bisherigen Metaphysik aufgenommen werden kann. Der Ansatzpunkt ist der denkbar einfachste, wenn man auf Platons Kritik des Anaxagoras im Phaidon immer wieder hinblickt: es ist der Vorrang der Frage: was soll ich tun? vor der Frage: was ist? Die durch Kant gekennzeichnete Lösung des metaphysischen Problems ist hier genau vorgezeichnet — vielleicht auch die Richtung ihrer tieferliegenden Überwindung, d. h. der Vereinigung des Sollens und Seins im Menschenbegriffe. Kant selbst stellte über die drei Fragen: was kann ich wissen, was soll ich tun, was darf ich hoffen? die vierte: was ist der Mensch?

IV. DIE NEUBEGRÜNDUNG DER METAPHYSIK IN DER ATTISCHEN PHILOSOPHIE.

1. ATTISCHES DRAMA. SOKRATES.

Um die Leistung des Sokrates zu kennzeichnen, wird seit dem Altertum gern die Wendung gebraucht, er habe die Philosophie vom Himmel herabgerufen und unter den Menschen des Marktes usw. angesiedelt. (Cicero, Tusc. V IV 10.) Die gesamte bisherige Darlegung der griechischen Metaphysik muß gezeigt haben, in welchem durchaus eingeschränkten Sinne dies richtig ist, wie weit dieses „Herabführen" denn überhaupt nötig war. Man könnte eher die in der Sophistik zum Durchbruch kommende Entwicklung dadurch kennzeichnen, daß sie erst die Voraussetzungen geschaffen hat, von denen aus ein Gegensatz zwischen den Dingen am Himmel und den Angelegenheiten der Menschen so erlebt wird, wie er in jenen Worten bei Cicero zum Ausdruck kommt. Denn die vorsophistische Metaphysik philosophierte instinktiv und grundsätzlich aus einer Haltung heraus, für die der Logos das „ganze Sein" — die Welt im weitesten Sinne und das menschliche Tun in ihr im engsten Sinne konkreten Handelns —

gleichmäßig umspannte, und erst seit der Sophistik gab es für beide Seiten besondere Wissenschaften. Von der Wissenschaft der „*Meteora*", der Dinge am Himmel, und auch der „unter der Erde ruhenden Geheimnisse der Natur", konnte der Sokrates der platonischen Apologie, dem die Parodie philosophischer „Exaktheit" in den Wolken des Aristophanes vorschwebte, mit Recht erklären, er betriebe sie nicht. Ein halbes Jahrhundert später kann Platon im Theaitetos (173e) mit Berufung auf Thales, also auf das vorsokratische Bild des Philosophen, dem Sokrates Worte in den Mund legen, die wie eine ausdrückliche Zurücknahme des in der Apologie (17b) Gesagten klingen; denn hier ist es Pflicht und Vorrecht des Weisen, sich um die „Dinge am Himmel" und die „unter der Erde" zu kümmern, mag er auch dadurch den Ränken des Marktes und des Gerichtes hilflos unterliegen. Das klingt immer noch echt im Munde des Sokrates für den, der sich seinen Tod Jahrzehnte später in seiner inneren Notwendigkeit vorzustellen sucht, und Platon hat den Lehrer nie etwas sagen lassen, das aus dem Idealbilde herausgefallen und mit seinem tiefsten Wesen unvereinbar gewesen wäre. So bezeichnen diese beiden Stellen der Apologie und des Theaitetos die Pole, zwischen denen sich die Theorie einer metaphysischen Anthropologie notwendig bewegen muß, wenn sie auf die Frage Kants „was ist der Mensch" eine dem vollen Sinn dieser Frage entsprechende Antwort sucht. Diese Antwort kann dem einen oder dem anderen Pole bald näher, bald ferner bleiben; bald sucht diese Wissenschaft sich der auch alles menschliche Tun umspannenden Gesetzmäßigkeit kontemplativ zu bemächtigen — „was kann ich wissen?" —, bald wendet sie sich zu den Pflichten des Menschen in seiner irdischen Welt und stellt ihm die Frage der Freiheit vor Augen: „was soll ich als Mensch und Bürger dieser Welt tun?", bald sucht sie in der dritten Frage, „was darf ich hoffen", religiös sich des Zusammenhanges der beiden ersten Fragen zu versichern.

Nachdem wir jene ciceronische Charakterisierung in ihrer Berechtigung eingeschränkt haben, dürfen wir zugeben, daß in ihr ein richtiger Kern ist; die griechische Metaphysik gewinnt in der attischen Philosophie eine bestimmtere neue Bodenständigkeit „in diesem Leben", die Entwicklungslinie, die wir durch die Stufen Hesiod und Solon bezeichnet haben, setzt sich fort, und zwar unmittelbarer als die übliche Anordnung Sophistik-Sokrates zeigt. Man darf nicht vergessen, daß Sokrates geboren wurde, als die Generation der Marathon- und Salamiskämpfer noch lebte und dem jungen Menschen noch das Bild einer in sich ruhenden, von einem fast übermenschlichen kriegerischen und nationalen Erfolge getragenen Stadtgemeinschaft einpflanzen konnte. Hiermit hängt die philosophische Haltung des Sokrates eng zusammen. Es kann ein Denker, wie die Sophisten, von Stadt zu Stadt wandern und über die Dinge des Staates verallgemeinernd und abstrahierend reflektieren; oder er kann aus der Heimat auswandernd die Fassung der väterlichen Gesetze freier

gestaltend für eine Kolonie sich die geeignetste Staatsform aussinnen — ein unter den Griechen recht häufiger Typus staatsphilosophischer Betätigung —; er kann wie Sokrates in seiner Vaterstadt wurzelnd sie auch in eigener Not und von ihr verkannt festhalten (Kriton 50c ff.) und aus einer schlechthin unüberbietbaren tätig-leidenden Verbundenheit heraus an ihr in „ideierender Anschauung" das Wesen der Stadt und der menschlichen Gemeinschaft überhaupt denkend erfassen und sie in tätigem vorbildlichem Leben und Sterben in höchster Leibhaftigkeit und Anschaulichkeit darstellen.

Bei dieser Verwurzelung des Sokrates in der heimischen Erde — von Bauerngesinnung hat man mit Recht bei diesem attischen Ackerbürger sprechen können — muß hier ein Wort über das attische Drama gesagt werden. Wie für die Darstellung der ersten Periode des metaphysischen Denkens das Epos berücksichtigt werden mußte, so hier bei der zweiten diejenige Kunstgattung, in der attisches Gestalten und Denken aus mannigfaltigen äußeren Anstößen und Anregungen sich eine charakteristische Form geschaffen hat, die für den platonischen Dialog Vorbild wurde.

„Platon will der διάδοχος der großen attischen Kunst sein, in ihm sind der ideale Tragiker und Komiker des Symposion zu einer höheren Einheit aufgehoben" (Jaeger, Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles, 1912, 140). Wir dürfen uns hier wesentlich kürzer fassen, weil das auf alles Spätere in seiner Wirkung übergreifende homerische Epos ausführlich entwickelt ist, vor allem aber, weil wir nun neben dem dichterisch geformten Gesamtbilde der Welt in der attischen Philosophie eine viel vollständigere Darstellung des metaphysischen Denkens haben als in der ersten fragmentarisch überlieferten Epoche — abgesehen von Sokrates!

Die Beziehung des Solon zu dem homerischen Warnermotiv (s. o. S. 25 ff.) hat eine große Parallele in den „Eumeniden" des Aeschylus, die uns in den Mittelpunkt desjenigen metaphysischen Weltfühlens und -denkens versetzen, das wir als den Untergrund der attischen Philosophie verstehen müssen. Es ist hier wie in der Odyssee die Freveltat des Aigisthos und der Klytaimnestra, die bei ihrem Weiterwirken, dem Muttermord des Orestes und dessen Entsühnung, in der Gestaltung durch Mythos und Tragödie mit der Geschichte Athens und der Idee, die für jene Generationen sich in ihr verkörperte, verknüpft wird.

Aeschylus fand folgende Überlieferung vor, deren zum Teil widersprechende, zum Teil vielleicht auch bereits für ihn unbestimmte Züge sich ihm zum unmittelbaren Ausdruck dieser Idee gestalteten. Apollo, der den Muttermord des Orestes an Klytaimnestra nach dem Gesetz der Blutrache forderte, hilft ihm auch gegen die zürnende Seele der Mutter und die mit ihr verbündeten Gottheiten der mütterlichen Erdtiefe, indem er diese mit Gewalt vertreibt und durch ein je nach Zeit und Glauben verschieden gestimmtes Sühnritual den Mörder vom Mutterblute reinigt und so endgültig entsühnt. Aus einer ganz neuen Schicht von Anschauungen stammt die andere Nachricht, daß Orestes wie manche anderen Blutverbrecher vor dem Blutgerichtshof in Athen auf dem Areopag erschienen und dort freigesprochen worden sei, wobei allerdings der Muttermord nicht das Entscheidende, sondern der Mord an Aigisthos mindestens ebenso wichtig war (vgl. v. Wilamowitz, Einl. in die Übersetzung der Eumeniden). Aeschylus vereinigt beide Hauptschichten der Überlieferung so, daß er im ersten Akte

Apollo die Erynnien aus seinem Tempel verjagen, sie aber den Orestes nach Athen verfolgen läßt, wo dieser auf Apollos Rat Entsühnung sucht, und er betont das Ätiologische des Mythos, in dem zu einer bestehenden Einrichtung der mythische Anlaß, die Ursache ihrer Einsetzung, gesucht wird.

Obwohl die beiden streitenden Mächte, die Erynnien und Apollo, bereit sind, sich dem Spruch der Athene zu unterwerfen, lehnt diese es ab, diesen besonderen Rechtsfall zu entscheiden und setzt den Areopag ein. Zum ersten Male also werden Menschen, Bürger der Stadt Athen, zu diesem Richteramt berufen. Alle göttlichen Mächte unterwerfen sich dem menschlichen, freilich von Athene sichtbar eingesetzten Gerichtshofe. Sie selbst stimmt als letzte ab, und offen gibt sie ihre Stimme dem Freispruch, der mit Stimmengleichheit erfolgt, nach dem alten Rechtsgrundsatz, daß im Zweifelsfalle für den Angeklagten entschieden wird. Die alten Gottheiten der Erdtiefe begehren auf, aber Athene versöhnt sie, indem sie den Kult der Eumeniden in Athen einrichtet und die erste Prozession anführt, die die versöhnten Erinnyen, nun wirklich „Eumeniden", zu ihren Wohnsitzen am Fuße der Burg geleitet.

Das Zurückgreifen auf die kultische Urbedeutung der Tragödie, indem sich alle Darsteller, ein ansehnlicher Teil des Volkes, am Schluß in jubelndem Festzuge vereinigen, die ätiologische Einsetzung eines höheren Gerichtshofes, dessen Kompetenzbeschränkung auf die im Einsetzungsmythos vorgegebene Blutgerichtsbarkeit im geschichtlichen Augenblick der Dichtung eine hohe innerpolitische Bedeutung hatte, die Aktualität des Bündnisses zwischen Athen und Argos, als dessen König Orestes auftritt, die Rezeption der möglicherweise argivischen Bezeichnung Eumeniden zusammen mit der Befriedung jener aus früherer Religiosität stammenden unheimlichen Gottheiten, die Lokalisierung ihres Kultes in Athen — alles das gibt der über dem Ganzen stehenden ungeheuerlichen Idee, göttliche Mächte unter ein schlichtes, wenn man will ratloses, jedenfalls zu keiner eigentlichen Entscheidung gelangendes menschliches Gericht zu stellen und dadurch diesem Gerichte und der ganzen Stadt sinnfällig göttliche Legitimierung und göttliche Kraft zu verleihen, jene Bodenständigkeit in der Konkretion dieser in Athen am Dionysosfeste des Jahres 458 aufgeführten Tragödie. Dieses Ineinander von Idee und unmittelbarer substantieller Existenz zu erfassen, als Ausdruck einer ganz bestimmten metaphysischen Haltung zu würdigen, ist unsere eigentliche Aufgabe an dieser Stelle unserer Erörterungen. Die Chöre der versöhnten Eumeniden, die nun statt des Unglücks alles Glück, das mütterliche Erdgottheiten spenden können, der Stadt in Aussicht stellen, klingen an die Gedanken der solonischen *Eunomia* (s. S. 27) deutlich an (V. 976—987):

> Und er, nimmer satt des Unheils, nie soll dureh diese Stadt,
> ich wünsche es ihr, der Bürgerkrieg dröhnen; nie möge
> der Staub, trank er sehwarzes Blut der Stadtgenossen,
> im Heimzahl-Eifer neuen Unheils mörderisch
> Entgelt heisehen in der Stadt. Freudenzoll sollen sie

tauschen, den Sinn dem Ganzen zugetan,
und eines Herzens sei ihr Haß.
Das ist, unter Menschen, vieler Dinge Heilung. R. Harder.

Die Stellen Platon Timaios 40b und Aeschylus Choephoren 127 „die Erde, unsere Nährerin, die alles erzeugt und nährt", wiederholen Gedanken, wie wir sie oben (S. 27) aus den homerischen Gedichten belegen konnten; die sinnfällige Einheit der Entwicklung bei allem Wandel der Erscheinungsformen ist der zweite für die Geschichte der griechischen Metaphysik wichtige Zug.

Wird aber nicht in den „Eumeniden" die Herrschaft den Göttern aus der Hand genommen und der menschlichen Gemeinschaft übergeben? Klingt das nicht auch an die Rede des Thrasymachos an, die wir S. 80 anführten? Dieser Vergleich ist der wichtigste; denn wir sehen doch sofort die große Verschiedenheit: die Zeit der Götter ist nicht vorüber, aber ihr Sein wird anders aufgefaßt. Wenn irgendwo Schillers Wort sich mit Anschauung füllt, dann hier: nimm die Gottheit auf in deinen Willen, und sie steigt von ihrem Herrscherthron. Die entscheidende Entwicklung zur Immanenz des Übersinnlichen im Sinnlichen, die die Philosophie erst in langem schwerem Ringen sich begrifflich klar machte, ist von der dichterischen Gestaltung vorweggenommen worden.

Wilamowitz hat dies in schlichter Deutlichkeit so ausgedrückt (a. a. O. 246): „Die geordnete menschliche Gesellschaft, deren Ordnung der Staat ist, deren Organe die Beamten und Gerichte, übernimmt die Pflicht, für die sittliche Gesundheit der Gesellschaft zu sorgen: dann werden solche Taten, die den Rächerinnen verfielen, gar nicht geschehen; kommt es aber doch dazu, so kann die mündig gewordene Gesellschaft selbst die Ahndung übernehmen. Die Menschheit ist in ein neues Stadium der Entwicklung übergetreten, wo sie sich ohne das materielle Eingreifen der göttlichen Personen erhalten kann: sie kann es freilich nur, indem sie den ewigen Mächten, die bisher von außen gewaltsam eingriffen, in sich eine bleibende Stätte bereitet. Der Mensch ist frei geworden; seine Freiheit benutzt er dazu, durch den gemeinsamen Willen zum Guten seine Gesellschaftsordnung zu schaffen, der sich der Einzelne unbeschadet seiner Freiheit unterwirft. Diese Ordnung ist der Staat; er genügt, aber genügt nur, weil und so lange er ein Organ der Sittlichkeit und der Freiheit zugleich ist."

Diese Freiheit des Handelns wird nun das wichtige, die metaphysische Problemstellung bestimmende Motiv, die auch in der Verbrecherin Klytaimnestra wirksame „gottbewußte Freiheit, aus welcher alle Kraft und Freudigkeit zum Besten und Edelsten fließt" (Welker, Götterlehre I 249) bei Wilamowitz S. 47, der so fortfährt: „von der ahnt der Orient, einerlei ob arisch, semitisch oder ägyptisch, nichts. Ob Aischylos größer ist, wenn er durch die vollen Töne der Hingabe an die Gottheit unser Herz erbaut, oder wenn er es durch die furchtbaren Taten und Leiden der menschlichen Willensfreiheit erschüttert, bemesse ein jeglicher nach der eigenen, vermutlich wechselnden Erfahrung."

Die innere Freiheit, deren Anbruch Aeschylus dem Zeus als Verdienst zuschreibt (Agamemnon 176):

τὸν φρονεῖν βροτοὺς ὁδώσαντα, τῷ πάθει μάθος
θέντα κυρίως ἔχειν,

Der zur Einsicht führt die Menschen
Und den Satz „durch Leiden lernen"
Hingestellt hat als Gesetz. F. Jacoby.

auch hierin das hesiodeische *Dike*-Motiv aufgreifend, steht mit dem unübersetzbaren, den Kern aller griechischen Metaphysik berührenden Worte der *Phronesis* in enger Verbindung. Diese Besinnungskraft, die zur Besonnenheit *σω-φροσύνη* bei Solon führte, beruht auf dem Glauben an eine einheitliche verstehbare Weltordnung, in der ein Ausgleich von Frevel und Übermut, von allem Übermäßigen, Maßlosen zu erwarten ist, in der es demnach möglich ist, sein Tun zu regeln nach dem bestimmten, erkennbaren Verhältnis von Schuld und Strafe, also Einsicht zu lernen durch die Paradeigmata großen Leides in mythischer Vorzeit oder eigenes Erfahren der Wirkungen (*πάθει μάθος*). Eine solche Maßlosigkeit ist der immer weiterlaufende Vergeltungsgedanke der Blutrache, der Selbsthilfe der sich gegenseitig zerfleischenden Sippen. Die höhere Ordnung, die zunächst einfach einmal Schluß macht, sühnt und befreit, ist hier nun so sichtlich wie nur möglich die Polis und der in ihr verkörperte Staatsgedanke. Der Staat als richtende Instanz sagt: die Rache ist mein; er mäßigt die Rache zur Strafe, wo Blut vergossen ist, aber, was noch wichtiger ist, er verhindert solche Taten, er „erzieht" zum Besseren in dem entscheidenden griechischen Sinne, der gestattet, Bürger einer wohlregierten Stadt „Erzeugnisse und Zöglinge", *γεννήματα* und *παιδεύματα* der Götter zu nennen — so heißen die Bürger der uralten Athenestadt bei Platon Timaios 24d. Wir können das alles in breitester Ausführung im Kriton Platons als die feste Überzeugung des Sokrates lesen.

Die attische Philosophie brauchte, um aus dem Gedankengut, das in einer Tragödie wie den „Eumeniden" als ein weithin sichtbares Paradeigma gestaltet war, die echte vollwertige Münze theoretischer Erkenntnis zu schlagen, eine lange Zeit und mannigfache Vorbereitung. Die Tragödie von Aeschylus bis Euripides vollzog langsam aber unverkennbar eine Annäherung an die eigentliche Sprache des Logos. Sophokles betont allerdings, wo ihm allgemeinere Erwägungen anzustellen gut scheint, innerhalb der geschilderten Gesamtauffassung von göttlichem und menschlichem Wesen stärker die grundsätzliche Verschiedenheit von Gott und Mensch, die unbedingte Überlegenheit Gottes; Goethes Worte: „sie halten die Herrschaft in ewigen Händen und können sie brauchen, wie's ihnen gefällt" bezeichnen seinen Standpunkt, den alt-griechischen Gedanken des Erkenne Dich selbst, d. h. erkenne dich in deinen menschlichen Grenzen[1]). Euripides dagegen ist vielleicht in keinem Punkte Sokrates verwandter als dort, wo auch er der archaischem Denken unfaßbaren Einsicht auf der Spur ist, daß Göttliches und Menschliches nirgends tiefer ineinander übergehen als im innersten sich auf sich selbst stellenden denkenden Menschengeiste.

[1]) Vgl. v. Wilamowitz, Reden und Vorträge S. 171, sowie Regenbogen: Die Geschichte von Solon und Kroisos, Hum. Gymn. 1930, I, 1, R. Harder, Über Ciceros Somnium Scipionis 1929, 6, bes. Anm. 5.

Auch Sokrates könnte wie Euripides fragen: wer immer du bist, Zeus, du schwer erkennbarer, Gesetz der Natur oder Geist der Sterblichen

ὅστις ⟨ποτ⟩ εἶ σὺ δυσπόπαστος εἰσιδεῖν,
Ζεύς, εἴτ' ἀνάγκη φύσεος εἴτε νοῦς βροτῶν,

Vgl. dazu die wichtigen Betrachtungen von K. Reinhardt über Seele und Gott (Kosmos und Sympathie, S. 276 ff.).

Wir sehen an dieser Stelle, wie der Subjektivierungsprozeß, den mit immer neuen Retardierungen die Geschichte der Metaphysik darstellt, auch auf die Tragödie übergreift und sie damit aufzulösen beginnt. Die Vermenschlichung des Göttlichen schreitet in breiter Front in verschiedenen Formen immer weiter vor; aber wie in aller geistigen Entwicklung tritt zugleich ein Ausgleich ein, in dem das Menschliche durch eben diesen Vorgang erhoben und zur Freiheit entbunden wird und den archaischen Bindungen entwächst. Euripides, der an der obigen Stelle so merkwürdig allgemein theoretisch diesen Vermenschlichungsprozeß der obersten Potenz erwägt, geht in der Einordnung der heroischen Gestalten in die Formen menschlichen Lebens am weitesten und gleicht so den Unterschied zwischen der Tragödie und ihrem Spiegelbild, der Komödie, aus. In ihr werden die göttlichen Gestalten zum Spiel der freien Gestaltungskraft und höchsten inneren Freiheit. Wo die Komödie menschliches Leben behandelt, da schlägt sie den entgegengesetzten Weg wie die alte Tragödie ein. Während diese die konkrete Gegenwart — die Stadt und ihre Einrichtungen — auf deren göttliche Ursprünglichkeit und Würde zurückführt, verlängert die Komödie den Gang der Entwicklung nach der andern Zeitdimension, der Zukunft; sie steigert den Verfallsprozeß zu den grotesken Phantasiebildern höchster Entartung, erfindet utopische Folgen derjenigen Tendenzen und Antriebe, von denen sie die Zeit beherrscht glaubt, und erfüllt so, selbst in „interesselosem Spiel" den eigenen Erziehungswillen verbergend, dieselbe Aufgabe wie die Tragödie, den mündig gewordenen individuellen Geist auf die Kräfte seiner entbundenen Subjektivität, aber auch auf die ihm drohenden Gefahren, auf die größte des allgemeinen hemmungslosen Un-Ernstes aufmerksam zu machen. Spiel und Ernst, *παιδιά* und *σπουδή*, wird ein tiefes Problem der platonischen Weltanschauung und im „ernsten", aus allzu großer Gelöstheit sich anspannenden Menschen, im *σπουδαῖος*, sieht spätere Philosophie das Kriterium der Sittlichkeit. Darum haben Sokrates und Platon die innere Beziehung zur Komödie, beide in sehr verschiedener Weise. Denn die Grundfrage aller Metaphysik, wieweit Freiheit und Subjektivierung der Individualität zum Wesen des Menschen gehört und für ihn der unvermeidliche Zugang zum Absoluten ist, wieweit andererseits diese Subjektivierung andere Schichten des personalen Daseins auflöst und zersetzt — diese Urfrage aller Metaphysik bewegt Sokrates und muß ihn bewegen, weil er die Veränderung der geistigen Substanz seiner Umwelt, die Entgegensetzung und Entgegenwirkung ionischer und attischer,

staatsgelöster und stadtgebundener Geistigkeit mit offenen Augen mitleidslos und klar verfolgt und aus dem Entwicklungsgesetz seiner Zeit die Folgerungen zu ziehen den Mut und die Kraft hat.

Als Aeschylus seine Orestie dichtete, gab es wohl Schwierigkeiten der äußeren und inneren Politik für Athen, aber „in keinem Augenblicke ist die Einigung von Hellas unter der Herrschaft Athens der Verwirklichung so nahe gewesen, hat die Volkskraft Athens auf allen Gebieten menschlichen Strebens sich so frisch und stark fühlen dürfen, hat die Barke des athenischen Glückes so vollen Wind zur geradesten Fahrt in den Segeln gehabt" (v. Wilamowitz l. c. 308). Aus solchem Dasein heraus erhielt die staatlich-nationale Gemeinschaft die Kraft, die gesamte Wirklichkeit unmittelbar zu beeinflussen. Auch in das eigentliche Selbstbewußtsein des Menschen, in sein Wissen um seine Individualität ging das Wissen um die Zusammengehörigkeit mit der Stadt und ihren Bürgern unreflektiert, ungebrochen ein, und zwar mit einer Selbstverständlichkeit, die aus theoretischer Reflexion auf die Gehalte eines derartigen Gemeinschaftsbewußtseins wieder zu erzeugen für spätere Zeiten eine besondere Aufgabe werden muß. Dieses Gemeinschaftsbewußtsein darf dann als ein religiöses bezeichnet werden, wenn es sich nicht in dem schlichten Haben der Realität der eigenen Person im Kreise der Gemeinschaft erschöpft, sondern sich in eine Seins- und Sinnesschicht hineinsteigert, die dieser gesamten Existenz als ein tieferes, eigentliches beisteht und innewohnt — der Ausdruck „gegenübersteht" sei absichtlich vermieden.

Dieses Bewußtsein eines anderen, tieferen, ist in einem Dasein von der geschilderten Art immer zunächst ein religiöses Fühlen göttlicher Kräfte und ein Schauen göttlicher Gestalten. Je sicherer das einzelne Ich sich mit den anderen seinesgleichen verbunden weiß, desto selbstverständlicher und reibungsloser erträgt es die Vielheit göttlicher Gestalten und Kräfte, und es sorgt höchstens für die Eintracht in dem göttlichen Bezirk, für die Versöhnung etwa widerstreitender göttlicher Ansprüche. Der Zusammenhang der beiden eben angedeuteten Gedankenreihen, d. h. die Zugehörigkeit einer bestimmten staatlichen Existenzweise zu einer bestimmten Religiosität kann nicht schlichter und sinnfälliger ausgedrückt werden als durch das Bild der „Eumeniden"; durch einen geschichtlichen Akt der Stadtgemeinde, durch eine zu bestimmter Zeit zu denkende Rezeption von Gottheiten, durch eine befriedende Einsetzung eines Kultes und Ritus wurde hier die Einigkeit zwischen widerstreitenden göttlichen Kräften hergestellt und nun wieder aus dieser Einigung die Stärkung und Sicherung, das Gedeihen und Erstarken der heimatlichen Stadtgemeinde hergeleitet. Daß aus einem gottgewollten, aber faktisch von freien Bürgern vollzogenen geschichtlichen Akt eine Zurechtsetzung, eine Schlichtung göttlichen Streites und daraus ein auf die Stadt zurückquellender Segen entsteht — dieses schlicht hingenommene Wechselverhältnis ist für die religiöse Durchleuchtung des Daseins charakteristisch.

Wo immer ein solcher naiver und großer Glaube auch in veränderten Formen auftritt, da ist er ein Durchgang durch einen Zenith, dem der allmähliche Abstieg, der Übergang in andere Formen des Bewußtseins folgen muß, unaufhaltsam, aber in anderem Sinne wieder Bereicherung und neuen Aufstieg ermöglichend. Im Leben des Sokrates, der kein Dichter

und kein „Schreiber" („zusammenfassen" liegt im griechischen Worte *ξυγγραφεύς*) war, der selbst also die Stufen der Entwicklung nicht im Bilde festhielt, sondern die dauernde Bewegung in sich als Erkenntnis aufspeicherte und so in sein persönliches Handeln aufnahm, mußte dieses griechische religiöse Bewußtsein angesichts der immer problematischer werdenden Wirklichkeit schließlich auch als metaphysische Haltung anders werden. Für denjenigen, der wie Sokrates die Störung jenes Gleichgewichtes von göttlichem Sinnbestande des Daseins und seiner äußeren Form empfand, gab es viele Möglichkeiten: z. B. konnte er, wie es ihrer Heimat entwurzelte kluge Zeitgenossen taten, auch an den Göttern zweifeln, er konnte an allem zweifeln und damit wie Protagoras im Menschen und seinem Denken ein Maß für alle Wirklichkeit entdecken; oder er konnte als Dichter wie Aristophanes das Bild der Auflösung gestalten und durch Parodia die eigentliche Weise hören lassen, oder er konnte einfach unter den veränderten Verhältnissen weiterleben und sein eigenes Dasein im engeren persönlichen Kreise durchzuführen suchen — wie wohl immer die meisten tun; schließlich konnte er auch ohne die befreiende Heiterkeit des Aristophanes als klagender Reaktionär die „gute alte Zeit" herbeiwünschen, ihr Äußeres festzuhalten, vielleicht sogar zu übertreiben und aus der Absonderung von der Gegenwart das eigene Dasein aufzubauen versuchen; dies tun zu allen solchen Zeiten viele, ohne sich dadurch allzusehr von der als drittes geschilderten Klasse zu unterscheiden. Prüfen wir alle diese Haltungen auf ihre metaphysische Stellung zum Dasein, so ergeben alle, so verschieden sie sind, ein Gemeinsames: alle wenden den Menschen auf sich selbst, sie reizen die Kräfte der Subjektivität, es schwindet die Immanenz des Sinnes im Dasein; was eigentlich ist — oder sein sollte — stellt sich der Wirklichkeit entgegen als ein Unwirkliches, insofern im Dasein der Sinn vermißt oder gar nicht mehr gesucht wird, als spielerisches Gegenbild, als schwacher Abklatsch der Erinnerung und Tradition — man erkennt unschwer allenthalben eine unkräftige Nachwirkung und Umformung eleatischer dualistischer Motive.

In Sokrates sind merkwürdigerweise alle diese Verhaltungsweisen anzutreffen, aber sie sind weitergedacht und vorgetrieben bis zu einem Punkte der Vereinigung, der allem ein anderes Gesicht gibt, der in der Zusammenfügung aller dieser Züge zu einer persönlich sachlichen Einheit das Negative jedes einzelnen Zuges zum Positiven wendet und nun von erhöhtem Standpunkt aus den Rückgriff auf das gute Alte gestattet.

Der erste Punkt ist der wichtigste und bedarf etwas längerer Erörterung. Daß Sokrates die geistigen Voraussetzungen zu einem alles umfassenden Zweifel besaß, daß er wie sein Zeitgenosse, der Sophist Gorgias, den Gedanken fassen konnte, zur Beurteilung aller Realität erst einmal außerhalb dieser Realität im Nicht-Seienden, im Nichts Stellung zu neh-

men, ist sicher; sicherer noch, daß er bewußter und klarer als alle Sophisten durch diesen Schritt gerade zur Erschaffung einer neuen Wirklichkeit und ihrer Bewahrung mit Hilfe der Denkkraft geführt wurde.

Doch hier ist Vorsicht geboten; wir dürfen nicht einen Augenblick die Bewußtheit des Sokrates mit der eines Descartes verwechseln — wir würden sonst den entscheidenden metaphysischen Zug an Sokrates' geistiger Existenz verkennen. Vielmehr müssen wir uns an seine Mittelstellung in der Abfolge der Zeit erinnern; er war doch noch ein Mensch des 5. Jahrhunderts. Man vergesse nicht, wie rasch die griechische Philosophie immer wieder verstand, dem Nicht-Seienden einen positiven Sinn abzugewinnen (Parmenides — Atomistik, Gorgias — Platon „Sophistes" und „Parmenides"), und wie eben nur in den Sophisten — merkwürdig genug — der Anfang einer radikalen Negation im eigentlichen Sinne anzuklingen scheint. Und so soll dem Sokrates ein bewußt theoretisch-metaphysischer Einsatz des Nicht-Seienden in der Weise der neueren Philosophie seit Descartes durchaus nicht zugeschrieben werden, wohl aber eine praktische Negation, die den Sinn des Daseins und damit des menschlichen Tuns in Zweifel zu ziehen wagt. Die merkwürdige Stelle am Schlusse der Apologie 40cd, auf die wir oben S. 58 im Zusammenhang des Heraklitischen „Seins zum Tode" bereits hinwiesen, an der Sokrates alle bewußte Fülle des Lebens für minderwertig hält, verglichen mit dem Glück eines traumlosen Schlafes, dem wirklichen φρονεῖν τὸ μηδὲν ἥδιστον des sophokleischen Aias — diese Stelle soll sicher keine Augenblicksstimmung des zum Tode verurteilten Angeklagten bedeuten, vielmehr gehört diese Abwertung des menschlichen Lebens in den Zusammenhang delphischer apollinischer Weisheit, des γνῶθι σεαυτόν, von dem wir schon sprachen, kurz, in die religiöse Sphäre. Der Grundgedanke dieser Religiosität ist der, daß alles menschliche Wesen nichtig ist vor dem göttlichen, daß eine möglichst kurze Spanne dieses Lebens, ja gar nicht geboren zu werden, höchstes Glück ist und daß alle Erkenntnis, vor allem die Selbsterkenntnis, eben diesen Sinn hätte, dem Menschen seine Nichtigkeit klarzumachen (der Zusammenhang des Sokrates mit Delphi ist bekannt, vgl. außer dem Regenbogenschen Aufsatz, der naturgemäß vor allem vom Sinn der delphischen Religiosität in der Solon-Kroisos-Geschichte, weniger von dem Späteren spricht, R. Herzogs Anhang zu E. Horneffer, Der junge Platon, und auch für das Folgende meine Darstellung des Sokrates Pauly-Wissowa-Kroll R. E. III A 811—890 und Platon d. Erz., 53—80).

Zunächst ist also zu beachten, daß hier der Grundzug der griechischen Philosophie auch an Sokrates hervortritt, der „Primat der praktischen Vernunft", wenn man unter ihm im weiteren Sinn den Vorrang des vom wertenden Bewußtsein als notwendig Erkannten vor dem in theoretischer Anschauung Erfaßten versteht.

Nebenbei bemerkt dürfte die Einheit der verschiedenen platonischen, vielleicht sogar auch der andern Sokratesbilder untereinander und mit dem Urbilde weitgehend auf gleichen Wertungen beruhen, bei freier Variation der Vorstellungen, der theoretischen Erkenntnisse usw., mit denen die in ihrer personalen Einheitlichkeit festgehaltene Wertung ausgedrückt ist.

Sokrates' scheinbar so pessimistische Wertung des Daseins erstreckt sich aber nur auf die menschliche Sphäre, und auf diese auch nur, soweit sie sich auf das vereinzelte Individuum gründet oder genauer darauf zu gründen versucht. Sokrates konnte den Anspruch des einzelnen individuellen Menschen, das Maß der Dinge sein zu wollen — eine nur als praktische Werterkenntnis, noch nicht mit erkenntnistheoretischer Modernisierung aufzufassende These — deshalb mit solcher Schärfe zurückweisen,

weil er in jener oben mit den äschyleischen Farben bezeichneten Haltung lebte, in der göttliches und menschliches Dasein noch in gegenseitiger Immanenz zur Einheit gebunden war, und diese Einheit wirkte sich für ihn schlicht in der Tatgemeinschaft der konkreten lebendigen Polis aus; sie war einfach die richtig von ihren Mitgliedern gelebte und „getane" Gemeinschaft. Platon bezeichnet am Ende seines Lebens mit deutlicher Anspielung auf Protagoras Gott als das Maß aller Dinge; für Sokrates stellt die als erste metaphysische Realität gesetzte Stadt mit ihren, den einzelnen Menschen als solchen erst möglich machenden, „Gesetzen" und Einrichtungen das Göttliche dar. Die dämonische Stimme seines Inneren ist gewiß zunächst sein individueller Dämon, aber gerade dieser rät ihm immer ab, gegen den Sinn der Polis zu handeln, noch in der letzten Entscheidung beim Plan, aus dem Kerker zu fliehen. Dieses *Daimonion* „redet" nicht, es empfiehlt nichts positiv, es wehrt nur ab; der Logos redet, der aus dem Ganzen der Wirklichkeit heraus erfaßt und als Logos (*ratio*) zum innersten Besitz gemacht und zum inneren Beweger des Menschen erhoben wird. So ist die Lehre vom *Daimonion*, die scheinbar das Individuellste am Geiste mit dem Göttlichen in Beziehung setzt, in Wirklichkeit ein Beweis für die von Sokrates klar erstrebte Objektivierung des Geistes; das *Daimonion* ist der jeweils nicht zur rationalen Objektivierung gelangte Restbestand von Irrationalem und Subjektivem, der in jedem Augenblick sich geltend machen kann. Die ironische Frage des Sokrates wendet sich also gegen jedes bequeme Vertrauen auf den individuellen Dämon, solange noch Rechenschaft und Logos möglich ist, also gegen jedes Liebäugeln mit „irrationaler" Subjektivität. Der Zweifel des Sokrates richtet sich daher in einer höchst bedeutsamen Steigerung der Reflexion gegen diejenige Instanz, die sich im Satze: *ἄνθρωπος μέτρον ἁπάντων* als Kriterium der Wirklichkeit anzubieten begann, gegen die Subjektivität selbst.

Durch diese Überlegungen sind wir bereits zu dem zweiten der oben aufgezählten Punkte gelangt. Denn aus dem Zweifel an der Subjektivität ergibt sich sofort die Ironie des Sokrates, die auch dem eigenen Ich gegenüber festgehaltene, den anderen aufgezwungene Einsicht in das Nicht-Wissen, die damit aufs höchste gesteigerte Fragestellung und -haltung, d. h. die Bereitschaft, jeden sich bietenden, das eigene Ich erweiternden Sinn aufzunehmen.

Über die sokratische Ironie und ihren Zusammenhang mit Frage und Zweifel vgl. Kierkegaards sehr wesentliche Bemerkungen im 2. Teil seiner Magisterschrift, bes. S. 211 f. der Übersetzung von H. H. Schaeder, ferner P. Friedländers diesem Kapitel gewidmete geistvolle Bemerkungen Platon I S. 160ff.

Soweit diese Ironie sich in der Prüfung und Entlarvung des Nichtwissens betätigt, zeigt sie deutlich ihre Verwandtschaft mit der Komödie, und die innere Beziehung zwischen der geistigen Freiheit hier und dort scheint jedenfalls Platon stark gefühlt zu haben. Die Komödie stellt

die Frage und den Zweifel anschaulich dar, während die Tragödie des Aeschylus ein heroisches Vorbild gezeigt hatte. Sokrates konnte den Sinn seines Daseins — damit kommen wir zum dritten Punkte — nur durch die Betätigung in der Stadt aufweisen: er lebte weiter in der Stadt, aber nicht in bequemer Anpassung, sondern in dem oben charakterisierten Bewußtsein, daß seine Mitarbeit an den wahren Ideen des Gemeinwesens zu allen Zeiten möglich und gerade in problematischen Zeiten die einzige wirksame und sinnvolle „Philosophie" sei. Platon hat im echtesten sokratischen Geiste den Meister am Ende des 9. Buches seines Staates versichern lassen: wo das Idealbild des Staates existiere, das bleibe dahingestellt; er könne immer nur das tun, was dem Sinn des wahren Staates entspräche. Deshalb gerät Sokrates viertens in gelegentlichen Lebensäußerungen durchaus an die Seite derer, die den alten Staat, die *πάτριος πολιτεία*, wieder erstehen lassen wollen. Nur daß er konsequent sich auf die inneren Bedingungen des alten Guten besinnt, diese in sich zu erfassen und in seinen konkreten Handlungen zu betätigen und so den Sinn der staatlichen sittlichen Gemeinschaft zu verwirklichen sucht. Nicht „Staatsmann" zu sein, nicht Theoretiker des Staates, sondern „einer der tüchtigen Athener" *ὡς ἄν τις εἷς τῶν χρηστῶν Ἀθηναίων* (Ion bei Athenaios XIII 604d von Sophokles), ein Athener wie Tellos, den Solon für den glücklichsten Menschen hielt, das ist Sokrates' Philosophie — wie auch auf Aeschylus' Grabstein nur stand, daß er bei Marathon mitgefochten hatte.

Von diesen Grundlagen aus ist es möglich, die Daseinshaltung des Sokrates geschichtlich scharf zu erfassen und zugleich den bisher noch nicht geklärten Schritt aus einer religiösen Haltung — dies gilt auch von der spezifisch staatsethisch fundierten Religiosität der alten Griechen — zur metaphysischen zu präzisieren. Der Sinnzusammenhang der Welt, der von dem religiösen Bewußtsein als Ganzes mit seinen Teilgestaltungen hingenommen wird, wird in metaphysischer Überlegung in die Form sachlich zusammenhängender gegenständlicher Evidenzen übergeführt; ihre Notwendigkeit soll nicht nur religiös geschaut und gefühlt, sondern eigentlich erkannt werden. So teilt Metaphysik den Gegenstand mit der religiösen Besinnung, drängt aber ihrer Methode nach zu den „Wissenschaften" hin; hieraus ergibt sich ihre Problematik und vor allem ihre langsame Entwicklung, die sie zwischen Religion und Wissenschaft sich ihren Weg suchen läßt. In Sokrates wagt die Religiosität den kühnen Schritt zur Wissenschaft; so kühn ist der Schritt noch, soweit die zu überschreitende Kluft, daß der Zweifel und die Unsicherheit des Sokrates ganz verständlich sind. Denn Sokrates greift, wie es scheint, sofort nach dem elementaren notwendigsten Werkzeug der Wissenschaft, dem Begriff, und will mit ihm gerade die innere Natur der ethisch politischen Sphäre erschließen. Nach drei Seiten verknüpft ihn diese Absicht mit seiner Zeit und der griechischen Gesamtentwicklung. Erstens nach der

Vergangenheit hin; es gipfelt in ihm die Aufklärungs- und Lichtungstendenz des griechischen Geistes; der urwüchsige, die gesamte Vorsokratik tragende Glaube: jede, auch die im engeren Sinne wissenschaftliche Erhellung eines Wirklichkeitsgebietes trägt zur umfassenden Aufhellung des menschlichen Daseins als solchen bei, und echtes Wissen und echte Erkenntnis muß einfach zusammenfallen mit jener gerade das tätige Leben des Menschen bestimmenden „Besinnung", der φρόνησις, die allein Bestand und Ordnung des Wirklichen und Wirkenden garantiert. Dieser urwüchsige, naive Glaube an die *ratio*, den Logos, geht bei Sokrates durch den Zweifel hindurch über in die bestimmte Forderung an die zeitgenössische Wissenschaft, sich in ihrem eigenen Erkenntnischarakter so zu bestimmen und zu gestalten, daß sie dieser Forderung genügt.

Hieraus ergibt sich zweitens sofort die Wirkung des Sokrates nach vorwärts auf die folgende Philosophie, besonders auf Platon, der dieses durch Sokrates und sein Verhalten aufgegebene Programm genau in dessen Sinne durchzuführen unternimmt. Dieser zweite Punkt bedarf keiner näheren Begründung — würde doch wahrscheinlich diese Auffassung des Sokrates eher als eine Umdeutung auf Platon hin erscheinen als ihre geradlinige Fortsetzung durch Platon bestritten werden.

Vielleicht trägt aber zur Bestätigung dieser Sokratesauffassung bei, daß drittens in der Dimension der sokratisch-sophistischen Gegenwart sich das positiv kritische Verhältnis des Sokrates zur Sophistik von ihr aus scharf bezeichnen läßt. Sokrates billigt den Einsatz der „Wissenschaften" in die φρόνησις unbedingt, hält ihn für unumgänglich, bedient sich infolgedessen der wissenschaftlichen Problemstellungen, Ansatzpunkte und Methoden (Dialektik!) seiner Zeit bis zur Verwechslungsmöglichkeit — in alter und neuer Zeit erschien Sokrates als Sophist, trotz Platons Kritik. Er greift die sophistische Hauptthese auf von der Lehrbarkeit der Tugend und der Gleichsetzung von Tugend und Wissen, erkennt aber für den augenblicklichen, vorliegenden Stand dieser Erkenntnis in keinem Punkte irgend etwas von diesem allen an! Dadurch wird Sokrates das Ferment einer positiven Wissenschaftskritik, wobei noch eine Alternative offen bleiben muß. Einmal kann er, so wie Platon selbst die sachliche Situation auffaßte, in der Tat die Möglichkeit einer anderen Wissenschafts- und Erkenntnisart selbst gesehen und deren konkrete Verwirklichung positiv befördert haben. Andererseits kann seine Wissenschaftskritik radikaler gewesen sein und trotz der von ihm sicher zugegebenen Verbesserungs- und Erweiterungsmöglichkeit des sophistischen Wissens sich auf Wissenschaft schlechthin in dem Sinne bezogen haben, daß Wissenschaft immer zur Kunde, zum bloßen Wissensstoff werden, d. h. in ihrem eigenen Bestande als Wissenschaft und in ihrer φρόνησις-Fähigkeit verdorben werden müsse, wenn nicht zu jeder Zeit, auf jeder Stufe wissenschaftlicher Erkenntnis noch

besondere Möglichkeiten einer inneren Aneignung und Einverleibung des Erkannten und Gewußten ins Auge gefaßt und verwirklicht werden.

Die Entscheidung zwischen diesen beiden Auffassungen der sokratischen Wissenschaftskritik wird leichter sein, wenn der sokratische „Begriff", das Mittel seiner Kritik und damit das Organ jener Einverleibung, das Kriterium der sokratischen Elenktik und der hinter ihr stehenden und durch sie wirkenden sokratischen *Phronesis* betrachtet ist. Denn es kommt nun alles darauf an, wie der „Begriff" verstanden wird. Diese Frage ist besonders wichtig, wenn man sich daran erinnert, daß die sog. Tugendbegriffe, das Tapfere, Besonnene, Gerechte, Gute der ursprüngliche Bereich des sokratischen Fragens nach dem eigentlichen Sinn und Wesen aller jener gemeinten Bedeutungen waren. Hieraus ergibt sich sofort, daß in der Grundabsicht des sokratischen Fragens etwas anderes als etwa eine bloß formale Begrifflichkeit beschlossen war, vielmehr nach einer materialen Ontologie zunächst jener Tugendbegriffe gesucht wurde. Sofort aber drängt sich nach allem, was über die Verwurzelung der Philosophie des Sokrates in seiner konkreten religiös erlebten Existenz gesagt wurde, die Vermutung auf, daß das fundamentale Sein, nach dem in dieser Ontologie gefragt wird, nicht lediglich in der Sphäre des theoretischen Begriffes liegen kann. Statt die Frage nach dem „Sein" dieser sokratischen Wesensbegriffe sofort theoretisch zu wenden, muß dem Quellgebiet der sokratischen Ontologie entsprechend die „praktische" Struktur dieser Tugendbegriffe und demnach der praktische Sinn jener Tieferlegung und Begründung aller Wissenschaft erfaßt werden.

Der Ausgangsgedanke ist von charakteristischer Einfachheit. Was ist z. B. Tapferkeit? Wer weiß, was sie „eigentlich" ist? Nicht der, der eine einsichtige Definition weiß, obwohl es wichtig und notwendig ist, eine solche zu suchen; sondern der Tapfere selbst, der wirklich tapfer Handelnde muß im eigentlichen Besitze dessen sein, was Tapferkeit an sich ist. Nur dann also, wenn dieses Haben der Bedeutung „Tapferkeit" sich als Tun einsetzen kann, ist die Substantialität der Tapferkeit erreicht. Aber andererseits braucht nicht jeder, der das äußere erfahrungsgemäß mit dem als tapfer bezeichneten Verhalten verbundene Gehaben zeigt, tapfer zu sein, noch weniger der, der am falschen Orte und zu falscher Zeit, kurz in einer nicht entsprechenden Situation dieses Gehaben anwendet. Also gehört einmal das richtige innere Verhältnis — modern gewendet: die richtige Gesinnung beim Tun —, ferner die Unterscheidungsgabe der Situationen dazu, die Erkenntnisfähigkeit für diejenigen Situationen, in denen gleichsam als Antwort auf eine Frage die Reaktion der Tapferkeit zu erfolgen hat. Man muß wissen, wann und wo Tapferkeit möglich und danach notwendig ist, also umgekehrt, wo diese fehl am Ort wäre und Vorsicht, „Furcht" am Platze ist. Also wird der wirklich Tapfere, d. h. der Furchtlose im eigentlichen Sinne zugleich derjenige sein, der sich an der richtigen Stelle fürchtet, d. h. auf das äußere Gebaren

der Tapferkeit verzichtet. Ist aber das, worauf man dann verzichtet, noch Tapferkeit? Oder ist es gerade das Wesen der Tapferkeit, zu wissen, was furchtbar, was zu fürchten und was nicht zu fürchten, was Mut erfordernd ist? — wie es schlicht der Sokrates des platonischen „Laches" formuliert (S. 194e). Umgekehrt, darf jene Furcht so benannt und damit in einen Gegensatz zur Tapferkeit gestellt werden?

Schon bei dieser scheinbar affekthaften „Tugend" tauchen also hohe Anforderungen an die Erkenntniskraft des Menschen auf, in deren Erfüllung sich erst das Wesen der Tapferkeit vollenden kann. Andererseits ist es gerade hier klar, daß die sophistisch-sokratische Gleichung von Tugend und Wissen viel mehr umgreift als eine „Definition", eine Erfassung des Wesens der Tapferkeit, nämlich zu diesem ersten hinzu noch eine Erfassung des gesamten Tat- und Wirklichkeitszusammenhanges, an dessen einen Punkt die tugendverwirklichende Tat einzusetzen hat — Sokrates glaubte bekanntlich, daß bei einer klaren Erfassung aller dieser Umstände die Tat notwendig einsetzt. Denken wir nicht an die Tapferkeit, sondern etwa an die Gerechtigkeit, so nähert sich die auch hier geforderte Erkenntnisleistung gerade im praktischen, konkreten Einzelfalle der Sachkenntnis noch sichtlicher; man muß wissen, was das Wesen dieser oder jener handwerklichen Leistung ist, was ein guter brauchbarer Tisch, eine *Kline*, eine Spindel ist, wenn etwa eine Streitigkeit hierüber zwischen dem Verfertigenden und Gebrauchenden richtig und gerecht entschieden werden soll, sei es von den beteiligten Parteien oder vom entscheidenden Richter. Andererseits tritt auch hier wieder mit großer Deutlichkeit hervor, daß weder das Wissen um den Sachverhalt, noch um das abstrakte Wesen der Gerechtigkeit, etwa der *Isonomie*, in irgendeinem präzisierten Sinne (Gorgias) ohne den ausdrücklichen tätigen Einsatz des das Gerechte verwirklichenden Menschen ausreicht, um den Sachverhalt der Gerechtigkeit zu realisieren. Es hieße die sokratisch-platonische Ethik und die griechische *Phronesis* gleichermaßen trivialisieren, wollte man die Einsicht in dieses zweite Motiv der Sache nach den beiden Philosophen absprechen, sie auf die eine Seite der Einsicht sich beschränken lassen und sie so eines platten und mit einem Schlage zu widerlegenden Intellektualismus und Rationalismus beschuldigen. Vielmehr liegt hier das entscheidende metaphysische Dilemma vor, das zu allen Zeiten bestand und heute auch wieder sichtbar zu werden beginnt, nachdem wir Modernen — nicht die Griechen — lange Zeit uns eines Intellektualismus schuldig gemacht haben und noch schuldig machen. Dieses metaphysische Dilemma tritt in der sokratischen Position mit unüberbietbarer Anschaulichkeit heraus, wenn wir die geschilderte Situation des Tapferen, des Gerechten weiter analysieren.

Zunächst versichern wir uns der unmittelbaren Beziehung der Erörterung zu dem sokratischen Paradoxon: niemand fehlt wissend, d. h. wer das Wissen um Tapferkeit im oben dargelegten Sinne hat, ist tapfer,

betätigt dieses Wissen. Wissen reicht aus — der sog. sokratische Intellektualismus; auf der anderen Seite: niemand, auch Sokrates nicht, hat ein ausreichendes Wissen, trotzdem muß und kann man tapfer handeln, und die Forderung bleibt trotz ihres offensichtlichen Gegensatzes zur ersten These bestehen. Dieses sokratische Paradoxon als metaphysisches Dilemma gefaßt, besagt: wendest du dich lediglich reflektierend nach innen, auf dich selbst zurück, so löst sich dieses Beginnen in Schein, Trug und Schwäche auf; es gibt keinen Gegenstand dieser Selbsterkenntnis. Vielmehr hast du dich nach außen zu wenden, zu „erkennen", zu „wissen", dein Dasein in der Welt zu klären, und nicht etwa nur in allgemeiner Reflexion, sondern bis zur Aufhellung, zum Durchschauen der konkreten Tatsituation, also: Tugend ist Wissen. Glaubst du aber andererseits, diese Blickwendung nach außen genüge, so täuschst du dich ebenfalls; du bist in dauernder Gefahr, dich zu verlieren und gerade das Wesentliche, in des Wortes voller Bedeutung Entscheidende zu verfehlen. Denn du hast kein für die Entscheidung ausreichendes Wissen, so wenig wie irgendein anderer Mensch, so wenig wie Sokrates; du sollst wissen, daß du nichts weißt, und daß du die Entscheidung aus einer Hinwendung an ein anderes inneres Sein zu erwarten hast.

Das metaphysische Dilemma treibt zunächst gebieterisch zu einer Überwindung des Gegensatzes von innen und außen — und alle Denker, in denen etwas vom griechischen Geiste lebendig geworden ist, haben bekanntlich immer an dieser Stelle eingesetzt und, wie Goethe, die nach innen gewandte „Selbsterkenntnis" als eine zweideutige Forderung angesehen (Bd. XXXIX der Jub.-Ausg. S. 49: „Der Mensch kennt nur sich selbst, insofern er die Welt kennt, die er nur in sich und sich nur in ihr gewahr wird. Jeder neue Gegenstand, wohl beschaut, schließt ein neues Organ in uns auf").

Wir haben zur Klärung der Begriffe oben nicht den Anklang an gewisse Modernismen gescheut, haben von der „Entscheidung", dem Einsatz des Tuns in die konkrete Situation gesprochen, kurz den Anschein, das „Absolute" im Kern des einzelnen Ich zu suchen, nicht gemieden. Wie leicht die Angleichung des Sokrates an diese Vorstellungen weitergetrieben werden kann, zeigt die ungemein eindrucksvolle Betrachtung des Sokrates bei Kierkegaard am Anfang der „Philosophischen Brocken". Eine gemilderte und säkularisierte Form dieser religiösen Auffassung stellt im Grunde auch H. Maiers Sokratesbild dar, dessen emotionaler Voluntarismus, dessen „definitorische Frage" — nicht Definition — mir seinerzeit sehr wichtig wurde; cf. „Logik" und Sokr. R. E.

Wir müssen und können von diesem sachlichen Untergrunde die spezifische Wendung der sokratisch-platonischen Philosophie nun kräftig abheben. Wir können gerade hier den Gedanken der Überwindung des Gegensatzes von innen und außen benützen, so wenig wir diese Unterscheidung als eine prinzipielle und letzte zugeben dürfen. Sokrates nahm die Überwindung dieses Gegensatzes nicht von innen her nach außen, sondern umgekehrt vor. Während der moderne Mensch, sobald er auf solche Gedanken kommt, wie Kierkegaard, das Zentrum der Freiheit,

Spontaneität und Erkenntnis im Innern des Menschen, im Ich, annimmt und von ihm aus sich nach außen wendet, die Welt durchdringen und tätig erkennen zu können vermeint, denkt sich der antike Mensch diese Überwindung umgekehrt: er glaubt, gegenständlich denkend, daß aus der Welt und der Wirklichkeit auf das Innere eine unmittelbar auch das tätige Verhalten bestimmende Kraft ausgeht, wenn die Welt wirklich in ihrem eigentlichen Sein, ihrer Ordnung und ihrem Zusammenhange rein und treu erfaßt wird. Hier liegt die Bewährung der Evidenz aller Erkenntnis; nur wo sie das Zentrum des Menschen ist, an dem Handeln entspringt, angreift und zur Antwort nötigt, da ist die wahre, eigentliche Erkenntnis, sonst nur „Meinung", Selbsttäuschung und zugleich Täuschung über das Objektive. Äußerlich läßt sich die hier umrissene Situation klar bezeichnen durch die Verschiebung des Zusatzes „selbst", *αὐτός*, von der ursprünglich ihr zukommenden subjektiven Seite auf die gegenständliche: nicht „Ich selbst", was so nahe als Bedeutung von *αὐτός* liegt, sondern das Tapfere, Gerechte, Schöne und Gute selbst usw. ist die letzte metaphysische Gegebenheit, ist Ziel und Ursprung der in „Begriffen" erfaßten Gegenständlichkeit.

Der eben beschriebene, dem sokratischen Denken zugrunde liegende Sachverhalt hat nun zwei ganz verschiedene Seiten; sie beide gleichmäßig auszugestalten und doch ihren Auseinanderfall zu verhüten ist das bewußte Ziel Platons, das er mit äußerster philosophischer und künstlerischer Gestaltungskraft zu erreichen sucht. Einmal weist jener Sachverhalt einfach auf das Faktum objektiver Wissenschaft, und zwar begrifflich einsichtiger Wissenschaft hin. Das Denken entdeckt in seinem freien Fortgange Widerstände, Gegenstände in des Wortes eigentlicher Bedeutung, Hindernisse einer schweifenden, meinenden Subjektivität, Festes, Ruhendes, Seiendes. Es ist nicht verwunderlich, daß zunächst die feineren Abstufungen dieser Sicherheit und Festigkeit, die Unterschiede verstehenden Sinnerfassens und erklärenden Naturerkennens, zurücktreten vor dem elementaren Erlebnis dieses festen Seienden, auf das das Denken trifft, das es erfaßt und „berührt", und daß die Evidenz wissenschaftlicher Erkenntnis schlechthin noch ungeschieden in einem fundamentalen Erlebnis erfahren wird und die apriorische Sicherheit der Erkenntnis aus reinen Begriffen als Prototyp der Wissenschaft überhaupt erscheint. Daraus folgt zunächst die unterschiedslos erhobene Forderung, allem Denken die an charakteristischen Sachverhalten erfahrene Einsichtigkeit zu geben, d. h. den Bereich wissenschaftlicher Erkenntnis überhaupt und der begrifflich-einsichtigen im besonderen so weit wie möglich zu fassen. Und da dieser Erkenntnisdrang auf die Totalität alles Seienden geht, enthält er selbstverständlich auch die „Gesetze" des eigenen Lebens und Tuns. Die weitere Folge dieser Überspannung ist, daß der dem einzelnen Individuum zugängliche Anteil gering angeschlagen und das Nichtwissen des einzelnen Subjektes stark erlebt wird, wie wir es an Sokrates

sehen. Zusammengefaßt: jene ungestüme Steigerung des die ganze griechische Entwicklung tragenden Aufklärungsstrebens hat eine durchaus rationale, wissenschaftstheoretische Seite, den Drang zum Begriff.

Eine ganz andere Seite ergibt sich aus jener Überspannung als deren Ergänzung. Weil diese totale Begrifflichkeit der Welt nur Forderung ist, eine noch unerfüllte Aufgabe, bleibt lange bis in diese rationalistische Entwicklung hinein mit gleicher Mächtigkeit der archaische Glaube bestehen, daß die jener Begreiflichkeit entsprechende Ordnung und Sinnhaftigkeit in der Wirklichkeit vorgebildet ist, auch wo sie noch nicht explizit erkannt ist; dies stellt dem Menschen freilich dauernd die Erkenntnisaufgabe, aber diese wird erfüllt in einer tätigen Hingabe an die Welt, in dem Eingehen in die dem eigenen denkenden Dasein zugrunde liegenden Lebensordnungen. Da von den Griechen allenthalben göttliche Repräsentanten einer inneren Sinnhaftigkeit der Wirklichkeit angenommen wurden, so enthält diese scheinbar bloß rationale Forderung des Weltverständnisses ganz von selbst einen religiösen Einschlag, und diese beiden Seiten erscheinen nur von unserer ganz veränderten geistigen Lage aus unverträglich; im Grunde sind sie Ausdruck ein und desselben Sachverhaltes; und gerade wenn man diese seine doppelte Seite stets im Auge behält, schließt er sich mit dem unausgesprochenen, weil immer vorausgesetzten Glauben an die den Willen bestimmende Kraft der Erkenntnis zusammen. Als die naive Form des Glaubens an Götter und Heroen geschwunden war, erhielt sich die religiöse Energie in dieser veränderten Form weiter und erzeugte den spezifisch griechischen, metaphysisch unterbauten Erkenntnisbegriff. Der Übergang vollzog sich über den Begriff der Gemeinschaft. Wir haben gerade die „Eumeniden" des Aeschylus hervorgehoben, um diesen Übergang und damit die Fortwirkung der vorsokratischen, besonders solonisch-attischen Motive zur Anschauung zu bringen. Länger als der alte Glaube an die einzelnen Götter und Heroen hielt sich der Glaube an den religiösen Sinn alles menschlichen Zusammenwirkens, vor allem des tätigen Lebens in der konkreten politischen Gemeinschaft. Dieses Zusammenleben war, weil auf der religiösen Idee der Polis beruhend, auch das geeignete Gefäß zur Aufnahme jenes metaphysischen Erkenntnisbegriffs. Denn mit dem Überschwang der schöpferischen anfangs erlebten Einsichtigkeit des Wissens fühlte der einzelne sich in seinem Denken gebunden an die „erkannte Gegenständlichkeit" und hielt diese zugleich für die festeste Grundlage aller Gemeinsamkeit zwischen Menschen, also auch der staatlichen Gemeinschaft. Verständigung gab der Eintracht, ohne ihr von ihren gefühlsmäßigen Grundlagen etwas zu nehmen, ein neues festes Band. Bei einem so ungemein weit gespannten Begriff der Erkenntnis darf auch dieser Verständigung sehr wohl eine solche Wirkung zugetraut werden.

Damit sind wir zu dem einfachen Ausgangspunkt des sokratischen Logos zurückgekehrt. Er ist dialektische Verständigung, im schlichten

Sinne des ehrlich geführten, auf Wahrheit gerichteten Gespräches über die Bedeutung des Guten, Schönen, schließlich über alles, was zum Dasein des Menschen gehört. Diese Verständigung, diese Rechenschaft ist für Sokrates selbstverständlich begleitet von der Bereitschaft, jederzeit für das Gesagte einzustehen; umgekehrt ist das lebendig angeschaute Beispiel derer, die den Sinn der *Polis*gemeinschaft wirklich dauernd vollziehen, die Grundlage der dialektischen Aussprache und Verständigung. Aus der so verstandenen Gemeinschaft erklärt sich allein das Vertrauen, auch im elenktischen „ergebnislosen" Gespräch das in tieferen Schichten ruhende Wissen mäeutisch aufzuregen. In Wort und Tat dialektischer, *λόγῳ καὶ ἔργῳ διαλεκτικωτέρους*, machte Sokrates seine Freunde, das ist die einfache Formel, mit der Xenophon den Sachverhalt wiederholt bezeichnet. Dialektischer, das deutet er mit einem Wortspiel, das sicherlich in der sokratischen Gedankenwelt entstanden ist, als: Gutes und Schlechtes sondern, also das Bessere auslesen. Gerade aus der Verwurzelung der sokratischen Begriffstheorie in der Praxis des tätigen Lebens ergibt sich die Gleichsetzung von Erkennen und „das Bessere Auswählen": wenn ich die ganze Lebensordnung auf ihren Sinn, auf die in ihr wirksamen „Bedeutungen" prüfe, frage ich nicht, was gerade noch den Sinn der Spindel, der *κλίνη*, der Hirtenkunst, der Reitkunst usw. allenfalls erfüllt, sondern was seine eigentliche Norm, die ideale Höchstleistung ist, die *ἀρετή*, die jeweils als zu verwirklichende vorschwebt, mag sie kaum je erreicht werden. Also das Bessere ist das, was in jedem Falle erkannt werden soll; und was so erkannt wird, trägt zur Besserung, zum „Nutzen" bei für das tätige Leben der ganzen Gemeinschaft.

In der Apologie 36c faßt Sokrates seine Tätigkeit, die Wohltat, für die er die Staatsrente in Form der Speisung beantragt, zusammen als den Rat an jedermann, sich eher um sich selbst zu sorgen als um irgend etwas, das zu ihm gehört, um die Stadt selbst eher als um die Dinge in der Stadt, die der übliche Politiker betreibt, und in derselben Weise weiter bei allem andern; das heißt also, sich um das Wesen der eigenen Seele (29e), um das Wesen der Stadt, schließlich der einzelnen Wirklichkeiten zu sorgen. Schlichter kann alles bisher Gesagte nicht zusammengefaßt und bestätigt werden als in diesen Worten der Verteidigungsschrift.

2. PLATON.

a) Allgemeines. Stand der Forschung. Sokratische Periode.

Die Fülle der theoretischen und praktischen, religiösen und wissenschaftlich-logischen Ansätze, die in dem Denken und Sein des Sokrates aufgewiesen wurden, steht in einem Gegensatz zu den einfachen sokratischen Formeln, in die am Schlusse des letzten Absatzes dieser reiche Inhalt sich zusammendrängen ließ. Dieser Gegensatz einer lebendigen, noch in ihrer Anschaulichkeit gemeinten Weltsicht und einiger weniger

scheinbar enger Formeln und „Prinzipien“ wird sich am Schlusse der Betrachtung der platonischen Metaphysik mit gesteigerter Stärke wieder aufdrängen; wir haben in ihm ein Grundphänomen griechischer Philosophie anzuerkennen, das auf einen Wesenszug des griechischen Geistes überhaupt zurückweist. Nüchternes Streben nach letzter begrifflicher Einfachheit und Klarheit und uneingeschränkte Fühlung mit der anschaulich gegebenen Wirklichkeit, auf die jene Formeln hinzielen, schienen dem griechischen Denken nicht unvereinbar zu sein, sondern vielmehr einander gegenseitig zu fordern. Der schlichte Ausdruck dieser *coincidentia oppositorum* ist das *Eidos*. Es entbehrt nicht der Bestimmtheit, die nur je dem wissenschaftlichen Begriff zugesprochen werden kann; es ist andererseits Ergebnis und Organ einer „Intuition“, in der nicht ein Zug der konkreten Wirklichkeit durch Abstraktion verkümmert oder verzerrt ist. Diese Synthese zur theoretischen Bewußtheit und Ausdrucksfähigkeit zu erheben, dazu bedurfte es der langen reichen Entwicklung des platonischen Denkens und Werkes.

Der angedeutete Gegensatz und damit der Sinn des *Eidos* tritt an den beiden Prinzipien des sokratischen Denkens, der „Seele selbst“ und der „Stadt selbst“, deutlich in die Erscheinung. Sokrates scheint die Definition der einzelnen Teilbestände, der Tugenden, die die „Seele“ in der Stadt entfaltet, zu suchen, aber in Wahrheit sucht er das, was in der Definition gemeint ist, und das, was jeder Definition als Ziel vorschwebt und im Suchen bereits vorgestellt ist, wenn anders dieses Suchen in seinen einzelnen Schritten gerichtet ist und Kriterien in sich trägt für das Passen oder Nichtpassen der Definitionselemente in ihrer Zusammenfügung. Wie das eleatische Denken am umfassendsten „Begriff“, dem des Einen und Ganzen, seine Beziehung zur Anschauung erprobte, so gerät auch hier das griechische Denken, nachdem der ethisch-politische Gehalt im gesamten Wirklichkeitserlebnis stärker herausgetreten war, an die kompliziertesten letzten „Begriffe“: an den Begriff des Menschen als seelischer Einheit und an den Begriff des Feldes, mit dem damals der Umkreis menschlicher Betätigung umgrenzt schien, der politischen Einheit, der Stadtgemeinde. Der Fülle seiner Anschauungskraft vertrauend, versuchte das griechische Denken, auch an diesen „allgemeinsten“ Begriffen Anschaulichkeit und logische Bestimmtheit zusammen zu erfassen.

Sokrates sprach den Gehalt seiner Tugendbegriffe nicht in Worten aus, sondern zeigte ihn in tätiger Auseinandersetzung, *λόγῳ καὶ ἔργῳ διαλεκτικός*. Und doch drängte er mit aller Macht auf begrifflich wissenschaftliche Bestimmung aller Realität hin. Platon wurde von eigener politischer Betätigung an einer seinem Stande entsprechenden Stelle durch mancherlei Umstände abgehalten (vgl. VII. Brief und meine Interpretation Plat. als Erz. S. 81 ff.). Dieser äußere Zwang wirkte sichtlich mit Fähigkeiten seines Geistes und der Entwicklung seines Zeitalters zusammen, um ihn der „Theorie“ zu nähern und ihm die Gefahr, „Logos

zu werden", stets gegenwärtig zu halten, wie er im VII. Brief rückschauend es formuliert. Daher versicherte er sich im ersten Abschnitt seines philosophischen Wirkens der Lebensfülle und Wirklichkeitsnähe durch die dichterisch-anschauliche Ausgestaltung des sokratischen Daseins und der in diesem verkörperten Denkleistung. Diese ist im letzten Teile unserer Darlegungen so geschildert worden, daß die unaufhörliche Um- und Weiterbildung in der gestaltenden Perspektive der platonischen Theorie ohne weiteres verständlich werden wird.

Platon setzte damit die griechische Art der Überlieferung geistiger Güter unmittelbar fort: ein paradeigmatisches Vorbild, das dauernd auf immer bestimmter gesehenen, aber noch nicht begrifflich festgelegten Sinngehalt hin umgestaltet wird — wir zeigten diese Art konkret-existenzieller Tradition und Ideengestaltung an der Tragödie. Aber die Entwicklung drängte auf Begriff und Wissenschaft, und schon der Schritt zur Prosa des dichterisch gestalteten philosophischen Gespräches, den Platon vollzog, ist hierfür von größter Bedeutung; denn er schafft die Möglichkeit, in das Bild des als gegenwärtig gedachten Menschen Sokrates die Züge der Wissenschaft ungehemmt aufzunehmen; man ermißt die Wichtigkeit dieser scheinbaren Selbstverständlichkeit, wenn man an die versteckten und offenen philosophischen und wissenschaftlichen „Modernismen" denkt, die den Rahmen des Tragödienstiles bei Euripides dauernd zu sprengen drohen und ihn schließlich gesprengt haben. Auch für den sokratischen Dialog trat der Augenblick ein, an dem das Fassungsvermögen der sokratischen Gestalt nicht mehr ausreichte und zunächst andere Formen menschlicher Paradeigmata, schließlich die einfache sachliche Mitteilung philosophisch-wissenschaftlicher Ergebnisse notwendig wurde. Der Schlußteil des Phaidros zeigt, wie wichtig Platon den Gegensatz zwischen dem lebendigen Gespräch wirklicher Menschen bzw. deren gestaltetem Abbilde und dem „Buche", das nicht antworten kann, sondern stumm bleibt, jederzeit genommen hat.

Für die metaphysische Grundstellung Platons haben diese Formbedingungen seines Werkes zwei wesentliche Folgen. Erstens reinigt und verstärkt sich die „anthropologische" Grundhaltung der griechischen Metaphysik am Paradeigma des Sokrates bis zu einer Selbstverständlichkeit, die gar nicht mehr ausdrücklich ausgesprochen zu werden braucht: alles, was an sachlich-wissenschaftlichem Gehalt durch den Mund des Sokrates mitgeteilt wird, ist damit von vornherein auf dessen Grundabsicht, Bildung des Menschen für sein tätiges Dasein in der Gemeinschaft, bezogen. Alle scheinbar erkenntnistheoretisch-logischen Erörterungen stehen immer zugleich unter diesem Gesichtspunkt; dies bedeutet für die metaphysische Theorie die stete Beziehung auf jenes an Sokrates entwickelte Verwirklichungsproblem, das stete Messen und Beurteilen des Seienden an seiner Leistung für die Konkretisierung der Willensziele. Die andere Folge, der ersten wie ein Spiegelbild zugeordnet, ist die im

sicheren Bewußtsein dieses Zusammenhanges sorglose Hingabe an — scheinbar — reine und „abstrakte" Erkenntnis; die vielberedete „Intellektualisierung" der attischen Philosophie, die in der Tat die Eindeutigkeit der metaphysischen Grundtheorie in der Darstellung, nicht in der Sache, dauernd verdunkelt.

Wenn diese „Vielstimmigkeit" und *παλίντονος ἁρμονία* des platonischen Denkens nicht berücksichtigt wird, ist die Einheit und damit der volle Sinn der platonischen Philosophie gefährdet. Die Geschichte der Platonforschung beweist dies nur allzu deutlich. Für die im engeren Sinne metaphysische Problemstellung kann aus diesem interessanten Kapitel der Wissenschaftsgeschichte nur einiges herausgegriffen werden; es sei ausdrücklich daran erinnert, daß die Gesichtspunkte der allgemeinen Einleitung notwendig auf das Kernstück der ganzen griechischen Philosophie, auf den Platonismus, vorweisend Rücksicht nehmen mußten, und deshalb zur Ergänzung des folgenden dauernd hinzuzuziehen sind. So ist zur Übersicht über die Etappen der Platonforschung zu vergleichen Jaegers, aus der Fülle originaler Arbeit an Platon und Aristoteles geschöpfte geschichtsphilosophische Besinnung in der Aufsatzreihe der „Antike" (s. o. S. 10) vorher seine kürzere Übersicht DLZ 1924, S. 2053 (vgl. auch DLZ 1915, S. 334). Bis zum Jahre 1922 orientiert neben den bekannten Jahresberichten gut E. Hoffmanns Anhang zur letzten unveränderten Auflage von Zellers Darstellung in der Geschichte der Philosophie. Neuerdings referiert nüchtern und fleißig Leisegang über die „Platondeutung der Gegenwart" (Karlsruhe 1929). C. Ritters Jahresberichte bei Bursian sind für die Entwicklnug der Forschungsmethode sehr bezeichnend. Die Darstellungen Platons werden im Zusammenhang des Folgenden genannt.

Schleiermachers epochemachende Übersetzung mit Gesamt- und Einzeleinleitungen bildet den Anfang der für uns heute noch wichtigen Forschung. Sie steht im Gegensatz zu einer ersten kantianisierenden Auffassung Platons (Tennemann) und zu anderen philosophischen Modernisierungen der damaligen Zeit. Sie geht deshalb auf die Einzelabsicht der Dialoge, die als Formeinheiten für sich betrachtet werden, ein; freilich wird hierbei ein pädagogischer Gesamtplan angenommen, nach dem Platon „aus einer Ahndung des Ganzen" den Phaidros als Programm seinen Werken vorangestellt und, um alles im einzelnen ausführlicher auszugestalten, später danach seine Dialoge geschrieben hätte. Man hat nach den Übertreibungen der als Gegenzug zu Schleiermacher sehr verständlichen Entwicklungsforschung von K. F. Hermanns „Gesch. u. System der plat. Philos." I, 1839 an über Susemihl „Plat. genet. Entwicklung" bis in die neueste Zeit Schleiermachers Leistung auch für die Gesamtauffassung der Entwicklung unbefangener würdigen gelernt, nachdem man die alles verwirrende Frühansetzung des Phaidros ausgemerzt hatte, vgl. H. v. Arnim, Plat. Jugenddialoge u. d. Entstehungszeit des Phaidros, Leipzig-Berlin 1914. Zum Begriff der platonischeu Entwicklung vgl. Jaeger, Antike IV, S. 88ff. Das Streben nach einer im persönlichen Sein des Philosophen wurzelnden Einheit seiner Entwicklung erfuhr eine erste Hemmung und Diskreditierung durch diejenigen Forscher, die ein äußerlich bestimmtes, ohne philosophische und philologisch-geschichtliche Weite des Blickes stabilisiertes Bild einer einheitlichen Lehre und einer recht willkürlichen menschlichen Einheit zugrunde legten und von ihm mißleitet zu den heute oft lächerlich scheinenden Athesen gelangten. Man vergesse aber nicht, daß nicht nur der junge Zeller die Gesetze athetierte, sondern auch noch Windelband sehr geneigt war, den Sophistes und Politikos, heute die Hauptzeugen der platonischen Metaphysik und Ontologie, für unechte Schulübungen zu halten, und daß der metaphysische Gipfel der Dialoge, der „Parmenides", und die Briefe, besonders der VII. mit seinem fundamentalen philosophischen Exkurs, noch länger verdächtigt worden sind. Demgegenüber mußte zur Erklärung gewisser „Widersprüche" eine Entwicklung angenommen werden, deren Ziel endlich durch die Festsetzung der platonischen Spätdialoge festgelegt war.

Diese Festsetzung gelang durch die sprachstatistische stilometrische Methode, bei deren Ausbildung die englische und deutsche Platonforschung (Campbell, Dittenberger, Ritter, v. Arnim, Lutoslawski) sich damals in einer prästabilierten Harmonie betätigte. Indem die Sprachstatistik als Spätdialoge gerade die oben genannten kontroversen metaphysischen Werke, zu denen noch der Philebos tritt, erwies, kommt ihr für die Erschließung der platonischen Metaphysik ein beträchtliches Verdienst zu.

Freilich trug dieser große Erfolg der Sprachstatistik dazu bei, den Gedanken der Entwicklung des platonischen Werkes zu überspannen und die Festsetzung einer linearen schrittweise in jedem Dialoge faßbaren Entwicklung für das letzte Ziel auszugeben. Einzelne Stimmen, wie z. B. die P. Shorey's in seinem Aufsatz „The unity of Plato's thought, dessen Gedanken Hans v. Arnim aufnahm, erhoben sich wiederum aus einer gewissen Einseitigkeit dagegen. Inzwischen ist jedoch immer mehr der Gedanke durchgedrungen, daß man bei einem so reichen und unter so mannigfaltigen Antrieben schreibenden Philosophen wie Platon die Entfaltung eines freilich höchst verschiedenartigen Ansatzes, die lebendige Entwicklung einer geprägten Form aufsuchen und sich des allgemeinen Gesetzes etwaiger Wandlungen sehr wohl bemächtigen, auf die Einsicht in eine notwendige Folge der einzelnen Dialoge aber verzichten muß.

In diese Situation hinein erfolgte der folgenreiche Einsatz der „Marburger" Philosophischen Deutung, die von Cohens Aufsatz Plat. Ideenlehre u. d. Mathematik Prgr. Marb. 1879, ausgeht, und in Natorps Plat. Ideenlehre, eine Einführung in den Idealismus, Lpz. 1903, gipfelt, fortgeführt in N. Hartmanns Buch über Plat. Logik des Seins (Gießen 1909). Zum ersten Male seit Schleiermacher wurde Platon als Philosoph im ganzen ernst genommen, wurden wirkliche philosophische Fragen an ihn gerichtet; freilich wurde Platons Antwort weitgehend aus eigener systematischer Haltung umgehört. Die an der mathematischen Naturwissenschaft und ihrer Methode orientierte — übrigens nicht einmal diesem Gegenstande adäquat durchgeführte — Systematik dieser Forscher schien der platonischen, das Mathematische stark betonenden Wissenschaftslehre zu entsprechen. Man übersah, was der Anhang Natorps zur sonst unveränderten 2. Auflage seines Werkes offen zugibt, die gesamte mythisch-psychologische Substanz der Ideenlehre, kurz das geschichtlich Metaphysische, das in der eigentlichen Ideenlehre aufgehoben ist und implizit aufs stärkste mitspricht.

Dies spürten alle, die als Philologen und Historiker an dieses neue Platonbild herantraten, ohne doch sich der Stringenz jener oben hervorgehobenen Übereinstimmung im Mathematischen recht entziehen zu können. So führte die Marburger Deutung zu neuer Diskreditierung einer einheitlichen philosophischen Platonauffassung. Die philologische Einzelarbeit trat mit Recht an ihre Stelle (Pohlenz, Aus Plat. Werdezeit, Berlin 1913). Aber das Bedürfnis nach einer philosophischen Darstellung blieb bestehen. Man empfand, daß z. B. Windelbands bekannte und glänzende Darstellung in den „Klassikern der Philosophie" der eigentlichen Substanz Platons zu fernblieb, und vermißte umgekehrt in dem lehrreichen Buche C. Ritters die philosophische Entschiedenheit.

Gegen die Marburger Auffassung, die das naturwissenschaftliche und Erkenntnistheoretisch-Logische im platonischen Werke betonte, und gegen die lediglich solide philologische Einzelarbeit wendet sich gleichermaßen die von dem Kreis um Stefan George ausgehende Platondeutung, die neuerdings von Fr. J. Brecht, Plat. und der George-Kreis (Leipzig 1929) besonders dargestellt worden ist. (Vgl. die Kritik dieses Buches und der Georgeschen Platonauffassung von R. Harder, DLZ 1930, S. 974.) Der klaren negativen Absicht der Georgeschen Deutung in der bezeichneten doppelten Richtung steht als Position und Positivum lediglich die Angleichung an das Bild des gegenwärtigen Führers und Gründers zur Seite. Zwar soll nicht geleugnet werden, daß gewisse Einzelzüge des Platonismus, besonders in dessen späteren Erscheinungsformen durch den lebendigen Vergleich mit dem Bilde des gegenwärtigen Dichters, dem bei seiner Verneinung aller Gegenwart die Antike, besonders die spätere, vorzuschweben scheint, in ein helleres Licht geraten. Aber trotzdem ist dieser dritte Typus einer Gesamt-

anschauung Platons die willkürlichste Modernisierung. Das Gegenbild in jedem Sinne ist Wilamowitz' großes Platonwerk; die zeitgeschichtlich ungemein aufschlußreiche Einleitung (vgl. Stenzel, Kantstudien XXVI, 1921, S. 430) verzichtet ausdrücklich auf den Anspruch, die Philosophie, Logik und Mathematik Platons darzustellen; daß es nicht möglich ist, diesen Verzicht durchzuführen, versteht sich von selbst. Und so steht vieles in dieser auf ausgebreiteter Anschauung der griechischen Kultur und auf wirklicher Textinterpretation beruhenden Darstellung — der 2. Band ist hierin wohl noch wichtiger als der erste —, was dem philosophischen Deuter nicht ohne weiteres zum Bewußtsein kommt.

Aus allen diesen Versuchen der Gesamtdarstellung in ihrer eingestandenen oder verschwiegenen Einseitigkeit ergibt sich das Ziel, an dem unsere Zeit zu arbeiten hat: das Wissenschaftliche, und zwar Mathematisch-Logische in Platons Werk muß mit dem Politisch-Pädagogischen und Philosophisch-Metaphysischen in die richtige Beziehung gesetzt werden.

Platons erste philosophische Periode beruht auf der rückhaltlosen Identifizierung seiner Lehre mit dem Sinngehalte, den er in dem sokratischen Leben sah, und so ist dessen Existenzialität, die Art, wie Sokrates sich selbst in seinem Dasein verstand und wie dieses Verständnis von Platon aufgefaßt wurde, das einfache und doch unerschöpfliche Thema der Frühdialoge, unerschöpflich, weil in dieser Deutung sich immer mehr die eigene philosophische Haltung Platons entfaltete und bildete (vgl. Erw. Wolff, Platons Apologie, N. Philolog. Unters. 1929, bes. S. 85 ff.).

In der verstehenden Hinwendung zu einer persönlichen Existenz von der Stärke der sokratischen liegt wohl die Grundlage einer metaphysischen Stellung zu Mensch und Welt überhaupt, sie ist der Gegenstand einer möglichen metaphysischen Theorie, aber noch nicht diese selbst. Ehe Platon zu einer solchen Theorie des Seins, also zu einer eigentlichen Ontologie gelangt, muß sich die unmittelbare Einheit seines Philosophierens mit dem sokratischen Paradeigma lockern, muß er den nötigen Abstand diesem Erlebnis gegenüber erlangen. Dieser Vorgang ist deshalb so wichtig für das Verständnis seiner gesamten menschlich-metaphysischen Haltung, weil er in keinem Punkte eine Verleugnung oder Abwendung bedeutet, sondern immer wieder zu einem tieferen Verhältnis zum sokratischen Urphänomen führen sollte.

b) Die Idee des Guten als die platonische Seinsidee.

Der Abschluß der ersten Periode — sie die „sokratische" zu nennen dürfte nun keinem Mißverständnis mehr Vorschub leisten — ist die erste sizilische Reise im Jahre 388. Sie bedeutet für Platon dreierlei: erstens erlebt er in Dion diejenige menschliche Begegnung, die nach dem Wenigen, was aus Gedichten und Briefen uns sichtbar wird, sich mit der sokratischen vergleichen läßt, und zwar gewinnt nun Platon dieselbe Stellung der Aktivität Dion gegenüber, die er Sokrates zubilligte, die des Leitenden und verantwortlich Bildenden, des ἡγούμενος, des Führenden.

Es beginnt die Reihe der Erosdialoge. Diese personale Aktivierung vereinigt sich mit der politischen: für Platon erschließt sich in Sizilien

neu der Bereich politischer Tätigkeit, der Gründung eines Staates aus der Initiative des Herrschers; das bedeutet den endgültigen Verzicht auf politische Betätigung in der Heimatstadt; aber die „Gesetze" zeigen später, in welchen Grenzen Platon diesen für einen athenischen Aristokraten ungemein wichtigen Schritt durch eine theoretische Rückwendung zum heimischen Recht auszugleichen suchte. Zunächst waren seine Blicke von nun an auf Sizilien gerichtet, und damit auf Staatengründung; die „*Politeia*" oder, wie überliefert wird: die *Politeiai*, die Verfassungsformen in ihrem wesensmäßigen Zusammenhange, bezogen auf die Norm des Staates überhaupt, treten als der Untergrund des gesamten Philosophierens immer deutlicher hervor.

Drittens tritt in Sizilien die „pythagoreische" Philosophie mindestens als ein „Problem", als *πρόβλημα*, als Aufgabe, als neue Möglichkeit in Platons Gesichtskreis ein, also das erste vollwertige Gegengewicht gegen die Sokratik, in deren Auseinandersetzung sich bisher sein Denken bewegt hatte. Drei zunächst in sich völlig verschiedene, ja entgegengesetzte Motive prallen auf die Sokratik auf, deren jedes mit ihr gänzlich unvereinbar scheint: erstens die Unsterblichkeits-, Jenseits- und Seelenwanderungslehre, zweitens die Mathematik als ontologische Wissenschaft vom ersten und eigentlichen Sein, drittens der festgefügte ethisch-religiös begründete Bund, der nach außen starke politische Macht entfaltete.

Alle drei Motive trafen Platon in der Zeit, in der seinem persönlichen Dasein neue Wirkungsmöglichkeiten sich erschlossen. Keines war ihm völlig fremd und überraschend, keines aber war ohne weiteres einzuordnen in den bisherigen Rahmen seines sokratischen Philosophierens; alle mußten erst einem Einschmelzungsprozeß unterworfen werden, für den die Bedingungen im persönlichen Sein Platons günstig waren. Platon sah sofort, daß die pythagoreischen Motive erst in dem Bezug zur sokratischen *Paideia* unter sich zur Einheit gelangen konnten. Die Auseinandersetzung mit den fünf Motiven, erstens dem erotischen Verhältnis zu Dion, zweitens der Möglichkeit, in Sizilien politische Macht zu entfalten, und den drei aufgeführten pythagoreischen Motiven, sowie ihre schließliche Aufnahme in den erweiterten Rahmen des sokratischen Bios (Phaidros!) ist der Weg zu einer Seinsidee von neuer und nur einmal in der dichterischen Form des Staates erreichten Fülle. Diese Fülle stellt der theoretischen Bewältigung dieser Seinsidee, der Erfassung des zugehörigen und zulänglichen Seinsbegriffes, die in der Akademie von Platon und seinen Schülern geleistet wird, die eigentlich griechische Aufgabe. Wir unterscheiden also eine zweite Periode, in der sich alles bisher Erwähnte in der Idee des Guten zusammenfaßt, von der dritten einer theoretisch durchgebildeten Seins- und Einheitslehre. Die Dialogreihe, in der der Aufstieg zum „Staat" sich vollzieht, wird durch Lysis-Symposion, Menon-Gorgias-Phaidon bezeichnet. Dabei bleibe die Reihenfolge im einzelnen frei. Nach dem „Staat" setzt die Reihe der ontologischen Dialoge mit

Theaitetos, Sophistes, Politikos ein, gipfelt im Parmenides, Philebos und Timaios — wobei wieder die Freiheit künstlerischer Gestaltung manches vorwegnehmen oder ebensogut im Rückblick zusammenfassend und kürzer behandeln kann; der Parmenides kann früher sein als der Sophistes, der Timaios als der Philebos — dies zu entscheiden ist nicht Aufgabe einer philosophischen Betrachtung. Zuletzt versuchen die „Gesetze" noch einmal wie der „Staat" den jetzt theoretisch auseinandergelegten Seinsbegriff wieder praktisch werden zu lassen.

Die fünf Motive, von denen die letzten drei unter dem Sammelnamen des Pythagorismus zusammengefaßt wurden, sind nun im einzelnen in ihrer Einwirkung auf die Seinsidee Platons zu betrachten.

Das erotische Motiv, keinem der früheren Dialoge ganz fremd (Protagoras, Charmides), tritt im Lysis, wie es scheint zum ersten Male, als Grundlage einer Zwecklehre auf. Alles Geschehen erfolgt um eines „Lieben", *φίλον*, willen; also muß es ein „erstes Liebes" geben, um dessen willen alles andere „lieb", erstrebenswert ist (219d) oder in dem alles andere Liebe „endet" (220d), also Ruhe findet. Der befremdliche Ausdruck des *φίλον*, des Lieben, für den Zweck enthüllt die metaphysisch-anthropologische Grundlage der Seinsvorstellung. Aller Wirklichkeit gegenüber werden die Kategorien des personalen Vorbildes und seiner Nachfolge angewandt, und dies ist ohne sentimentalische Überspannung möglich, weil der Personbegriff von Platon stets objektiviert, d. h. von einer überspitzt subjektivistischen Ichhaftigkeit freigehalten wird. So kann schlechthin alles, was Sinn hat, jedes Existierende, in seiner Existenz so aufgefaßt werden, daß es nach seinem Seinssinn „strebt", ihm ähnlich zu werden „begehrt"; es ist „schlechter" als das, was ihm als sein Sinn, als das nachahmenswerte Vorbild vorgesetzt ist.

Phaidon 74d 9:

Οὐκοῦν ὁμολογοῦμεν, ὅταν τίς τι ἰδὼν ἐννοήσῃ ὅτι βούλεται μὲν τοῦτο ὃ νῦν ἐγὼ ὁρῶ εἶναι οἷον ἄλλο τι τῶν ὄντων, ἐνδεῖ δὲ καὶ οὐ δύναται τοιοῦτον εἶναι οἷον ἐκεῖνο, ἀλλ' ἔστιν φαυλότερον, ἀναγκαῖόν που τὸν τοῦτο ἐννοοῦντα τυχεῖν προειδότα ἐκεῖνο ᾧ φησιν αὐτὸ προσεοικέναι μέν, ἐνδεεστέρως δὲ ἔχειν;

Phaidon 75a 11:

Ἀλλὰ μὲν δὴ ἔκ γε τῶν αἰσθήσεων δεῖ ἐννοῆσαι ὅτι πάντα τὰ ἐν ταῖς αἰσθήσεσιν ἐκείνου τε ὀρέγεται τοῦ ὃ ἔστιν ἴσον, καὶ αὐτοῦ ἐνδεέστερά ἐστιν · ἢ πῶς λέγομεν; . . Πρὸ τοῦ ἄρα ἄρξασθαι ἡμᾶς ὁρᾶν καὶ ἀκούειν καὶ τἆλλα αἰσθάνεσθαι τυχεῖν ἔδει που εἰληφότας ἐπιστήμην αὐτοῦ τοῦ ἴσου ὅτι ἔστιν, εἰ ἐμέλλομεν τὰ ἐκ τῶν αἰσθήσεων ἴσα ἐκεῖσε ἀνοίσειν, ὅτι προθυμεῖται μὲν πάντα τοιαῦτ' εἶναι οἷον ἐκεῖνο, ἔστιν δὲ αὐτοῦ φαυλότερα.

Aus der letzten vollständigsten Fassung dieses Gedankens geht hervor, daß diese vorhandene Strebung im Existenten, dieser Anspruch der Dinge, der Grund ist für die Anwendbarkeit der aus vorhergehenden Einsichten gewonnenen „Ideen" des Gleichen usw., kurz für das verstehende Auffassen des Wirklichen — nicht umgekehrt.

Dieses Streben in den „Dingen" wird im Lysis mit denselben Worten dargestellt wie im Symposion: das Liebende (Strebende) kann nicht selbst gut sein, wenn es nach dem Guten verlangt. Aber auch nicht schlecht, sondern ein Mittleres dazwischen.

Lysis 220d 4:

ἆρ' οὕτω πέφυκέ τε καὶ φιλεῖται τἀγαθὸν διὰ τὸ κακὸν ὑφ' ἡμῶν, τῶν μεταξὺ ὄντων τοῦ κακοῦ τε καὶ τἀγαθοῦ .... Οἷόν τε οὖν ἐστιν ἐπιθυμοῦντα καὶ ἐρῶντα τούτου οὗ ἐπιθυμεῖ καὶ ἐρᾷ μὴ φιλεῖν; Zur parallelen Theorie des Symp. vgl. Plat. d. Erz. 214—217.

Dieser der gesamten Physis immanente Nachahmungsvorgang wird im Symposion 207a ff. als Eros entwickelt, als das Streben, sein „Ziel", sein Wesen zu verwirklichen. Die Stufenfolge führt vom Tierreich, das in der Zeugung seine gattungsmäßige Form erhalten und so unsterblich sein will, über das geistig-leibliche Individuum, das im Lebensvorgang die Formbestimmtheit seiner *Hyle* in allen Entwicklungsstufen bewahrt und so sich identisch erhält, zum Wissen des denkenden Wesens um seine geistige Einheit; die „Erinnerung", *μνήμη*, läßt die im seelischen Werden sich dauernd verändernden Akte des Wissens, Fühlens, Fürchtens usw. als dieselben wiedererkennen: sie scheinen aber nur dem endlichen Wesen dieselben zu sein, während das Identisch-Sein schlechthin nur dem Göttlichen zukommt.

Diese Seelenauffassung führt über den Phaidon und das X. Buch der Gesetze — vgl. das Programm Über zwei Begriffe der plat. Mystik *ΖΩΙΟΝ* und *ΚΙΝΗΣΙΣ*, Breslau 1916 — zu der Definition der Seele, Gesetze XII, 966d 9. *ἓν μὲν ὃ περὶ τὴν ψυχὴν ἐλέγομεν, ὡς πρεσβύτατον τε καὶ θειότατόν ἐστιν πάντων ὧν κίνησις γένεσιν παραλαβοῦσα ἀέναον οὐσίαν ἐπόρισεν.* Eines davon ist das, was wir über die Seele sagten, daß sie das Ehrwürdigste und Göttlichste ist unter alledem, bei dem die Bewegung, das Werden zuhilfe nehmend, ein ewig fließendes Sein hervorbringt. Als Zielpunkt der Entwicklung ist dies auch für das Folgende zu beachten.

Die personale Existenz war durch das Wissen um ihre geistige Einheit charakterisiert worden. Platon geht nun einen Schritt weiter, indem er das Streben nach geschichtlicher Dauer, nach der Unsterblichkeit des Ruhmes als des vorweggenommenen Lebens in der Zukunft, in den Begriff des Menschen aufnimmt und nach der Art und der Stärke dieses Eros die Menschen sich unterscheiden läßt. Die Sphäre, in der diese Dauer sich gründet, ist die pädagogische und politische, noch bezeichnet durch die großen erzieherischen Dichterpersönlichkeiten Homer, Hesiod, Lykurgos, Solon. Nach einem deutlichen Einschnitt 209e 5 kommt nun die Schilderung des letzten Zweckes „*τὰ τέλεα καὶ ἐποπτικά*" (Wortspiel mit *τέλος* Zweck, Ende und *τελη* Weihen), um dessentwillen auch dieses ist *ὧν ἕνεκα καὶ ταῦτα ἔστιν.* Was das „erste Liebe" allgemein bezeichnete, das wird nun inhaltlich bestimmt als Schönes an sich, das nicht mehr bloß Bild, sondern Wesen des Schönen ist (auch der Lysis spricht 219d 3 von den *εἴδωλα*, den Abbildern des höchsten Lieben). Die anfängliche Bestimmung des letzten Zweckes des Eros 205a lautet:

Durch den Erwerb des Guten werden die Glücklichen glücklich.

Κτήσει γὰρ ἀγαθῶν οἱ εὐδαίμονες εὐδαίμονες, καὶ οὐκέτι προσδεῖ ἐρέσθαι Ἵνα τί δὲ βούλεται εὐδαίμων εἶναι ὁ βουλόμενος; ἀλλὰ τέλος δοκεῖ ἔχειν ἡ ἀπόκρισις.

Dieser Eros wird als allen Menschen gemeinsam erklärt. Hinzugefügt wird noch die für das Schöne selbst (*καλὸν αὐτό*) — wir können es eben-

sogut „erstes Schönes", *πρῶτον καλόν* nennen — wichtige zeitliche Bestimmung: 1. die Menschen streben nach dem Guten; 2. sie streben, daß ihnen das Gute zuteil werde; 3. nicht nur, daß es zuteil werde, sondern daß es immer zuteil werde. Sichtlich steht die Dauer, die Gegenwart (*παρουσία*) des Guten mit dem Begriff des ersten (letzten) Zieles und der Befriedigung des Strebens (*εὐδαιμονία*, Glückseligkeit) in einem Wesenszusammenhang.

Alle diese Bestimmungen müssen beachtet werden, um jenen Aufstieg zu verstehen, über das Schöne in den einzelnen schönen Leibern (*σώματα*, im Griechischen zugleich individuelle Personen), in den Seelen, den Betätigungen (*ἐπιτηδεύματα*) und Gesetzen und Bräuchen (*νόμοι*), Wissenschaften (*ἐπιστῆμαι*) zum Wissen um das Schöne selbst, zu dem unerschöpflichen Meer des Schönen; zu ihm führt „neidloses Philosophieren", das wachsen und stark werden läßt, bis plötzlich jene Schau des Schönen aufleuchtet.

Bei einer Wiederholung des Gedankenganges, die bei Platon immer bestimmte Absichten verfolgt, wird in der Stufenfolge statt Wissenschaft, *ἐπιστήμη*, Lerngegenstand, *μάθημα*, gesagt und das letzte Ziel des Eros als „Mathema des Schönen selbst" bezeichnet. Es führt den Menschen „zu keinem schlechten Leben" (211 e), läßt ihn echte Tugend, nicht nur deren Abbilder, erzeugen und so „gottgeliebt" und unsterblich werden, soweit es einem Menschen möglich ist. Was hier immer als ganz besonders auffällig empfunden wurde, daß die „Unsterblichkeit der individuellen Seele" sichtlich nicht der Sinn dieses hier erschauten Seins ist, muß für den modernen Deuter vor allem andern festgehalten werden. Es bestätigt sich immer das, wovon wir hier ausgingen: die gemilderte Ichhaftigkeit der Personalität und gerade die Einführung des „Göttlichen" (nicht „Gottes") im Schlußgedanken zeigt, daß von der niedersten bis zur höchsten Sphäre diese Haltung bewußt festgehalten wird. Man kann sagen, daß immer nur so viel an subjektiver Personhaftigkeit bei Gott und Mensch von Platon gemeint wird, wie nötig ist, um allenthalben das *ὁμοίωσις*-Verhältnis, die Nachahmung und Nachfolge einerseits überhaupt möglich zu machen und andererseits ungestört von jeder puren Subjektivität sich auswirken zu lassen. So wird die am Eingang des letzten Teiles der Diotimarede geradezu geforderte Entpersönlichung des Eros verständlich und damit dessen ausdrücklicher Einbau in den der staatlich-geschichtlichen Gemeinschaft. Wenn demnach die Idee des Schönen die Idee der Person, also die ideelle Personhaftigkeit — Persönlichkeit — bezeichnet, woran nicht zu zweifeln ist, so muß hinzugefügt werden, daß als die Norm dieses Seins der Person ihre Zuordnung zu anderen ihresgleichen in der ideellen Gemeinschaft vorausgesetzt ist. Dieser Normbegriff ist für Platon immer zwischen das Ich und seine göttliche Idee dazwischen geschaltet; aber nicht nur dieser Normbegriff, sondern noch sehr viel mehr.

Das lehrt der Vergleich mit der dritten Ausprägung derselben Seinsidee, der Idee des Guten im Staate. Fast alle Bestimmungen kehren hier wieder, freilich wesentlich bereichert. Vor allem wird der pädagogische *Mathema*-charakter des Schönen im ersten Guten, dem größten Lerngegenstand, der ἀρχή des Seins, ganz anders herausgearbeitet. Vom Staate aus fällt auf alle die früheren Ansätze zu einer umfassenden Seinsidee erst das rechte Licht.

Die unverrückbar festgehaltene Disposition des Staates führt in einer Wellenlinie mit dauernden Ausschwüngen in andere, aber zugehörige Problembereiche, mit der naiven Frage nach der Glückseligkeit des Gerechten beginnend, bis zum Staatsmythus, zur endgültigen Befriedung des Menschen im Ewigen, wobei dieses Ewige immer nur, als ein Kraftquell für die volleibliche Existenz, im konkret-irdischen Staate sich bewähren kann und soll. Eine Wellenbewegung kommt in die Gedankenentwicklung durch zwei Antriebe. Erstens sichert Platon das „Absolute" der Idee des Guten, auf das er die ganze Erörterung hinleitet, dauernd vor dem „*Chorismos*", der abstrakten, schlechten Verabsolutierung. Und zwar wird die Idee des Guten einmal dauernd hineingestellt in die konkretgeschichtliche griechische Bildungssituation: die gymnastisch-musische *Paideia* soll lediglich „gerettet", d. h. ihr verlorener Sinn, ihre ἀρχαία φύσις, aus Kräften des Logos wiederhergestellt werden. Zugleich sorgt Platon dauernd für das im Eros des Symposion hervorgehobene Motiv: die Kraft der Idee soll das gesamte leiblich-geistige Leben mitbestimmen, und der Naturbegriff Platons ist so weit gefaßt, daß die Fragen der Erotik und Erzeugung notwendig zur Erörterung gelangen müssen. Auch in der Beziehung von Tapferkeit und Erotik trägt Platon der geschichtlichen Bildungssituation weithin Rechnung. (Vgl. das Genauere in Plat. d. Erzieher S. 191 ff.) Erst aus dieser unerhörten Konkretisierungstendenz dem Absoluten gegenüber wird der „Staat" richtig erfaßt werden.

Zu diesem ersten, den Gang des Gespräches zu gewaltigen Ausschlägen nach vielen Seiten zwingenden Motiv tritt nun für die Gedankenanordnung als fundamental wichtig hinzu der dauernde Wechsel der Betrachtung, indem einmal „der Mensch", der in seinem Sein bestimmte verantwortliche einzelne Geist in seiner Einwirkung auf die sich bildende und erhaltende Staats- und Erziehungsgemeinschaft gefaßt wird und so Ausgangspunkt der Betrachtung ist, ein andermal die Form der Verfassung der Gemeinschaft in ihrem Einfluß auf die Herausbildung eines durch das Zusammensein mit anderen bestimmten Menschentypus betrachtet wird. Ob „der Gerechte" ohne die „größere Schrift des gerechten Staates" erblickt werden könnte, ist ja der Ausgangspunkt des Ganzen.

Die alte Frage, ob etwa die Dreiteilung der Seele oder die ständische Gliederung des Staates das Prius im Gedanken Platons ist, verrät ein echtes Problembewußtsein — die Frage nach dem zeitlichen Prius steht auf einem ganz anderen Blatte und hat mit der uns beschäftigenden Frage, ob Platon vor dem Ganzen seiner Gedanken dem

einen oder dem anderen Sachverhalt einen Seinsvorrang zuwies, im Grunde nichts zu tun; es ist nach allem oben Entwickelten wahrscheinlich, daß Platon sich für den Glauben an ein absolutes Gleichgewicht des Seinsverhältnisses von wesentlichem Menschen und wesentlicher Gemeinschaft bewußt und ausdrücklich entschieden und ihn zur Grundlage seines *Paideia*gedankens gemacht hat.

Platon gelangt auf den durch diese komplexen Absichten bezeichneten Wegen zu einer Festsetzung der vier Kardinaltugenden Gerechtigkeit, Tapferkeit, Besonnenheit und Weisheit (Staat IV 427e ff.). Die Gerechtigkeit, das Anfangs- und Hauptthema des Ganzen, wird eigentümlicherweise durch ein Ausschließungsverfahren entdeckt; was jeder Dialog vom „Protagoras" an lehrte, daß die Zerspaltung der ξυλλήβδην ἀρετή in die einzelnen Tugenden nichts Ursprüngliches ist und nichts Endgültiges bleiben darf, diese Frage muß für alles Folgende ebenso gegenwärtig bleiben wie die Antwort, die die früheren Dialoge nahelegten; wir haben die Antwort oben so gedeutet, daß es sich hier um das richtige Verhalten der einheitlichen Person im konkreten Lebenszusammenhange handelt.

Vgl. R. E. Logik, S. 1001. Wissenschaft und Bildg. i. plat. Erziehungsbegr., Ztschr. f. Gesch. d. Erzieh. u. d. Unterrichts, Berlin (Weidmann) 1930, S. 97.

Im VI. Buche des Staates bestimmt sich die Einheit des Menschen als die des wahren Philosophen, der der einheitlichen Weltganzheit gegenübersteht und sie sich erkennend-tätig, erziehend-regierend zu erschließen hat. Mit dem neuen sizilischen Antrieb zu praktischer Politik dauernd beschäftigt, stellt Platon dem durch „Unbrauchbarkeit", ἀχρηστία, charakterisierten falschen Philosophen den echten gegenüber, der zur Verwirklichung seiner Ideen erzogen ist und sich selbst dauernd für diese höchste Aufgabe bildet. Platon kann nicht vermeiden, eine gewisse Distanzierung gegen den geschichtlichen Sokrates von dem Sokrates, der seine, Platons, Gedanken zum Ausdruck bringt, zart anzudeuten: es wird die eigentliche Leistung des sokratischen Bios dessen geschichtlicher Erscheinungsform gegenübergestellt; die Frage des „Einsprungs" ins aktivpolitische Leben pulsiert dauernd, besonders im VI. Buche, hinter der Gedankenführung, die zur Idee des Guten führt. Wenn diese allgemein als das „Größere" gegenüber der Gerechtigkeit und allem bisher Erörterten erscheint (504d), so wird dieser Vorrang folgendermaßen begründet (505a): sie ist das Größte, was zu lernen ist, weil erst dadurch, daß das Gerechte und das andere sie hinzugebrauchen, diese brauchbar und nützlich werden.

ἐπεὶ ὅτι γε ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα μέγιστον μάθημα, πολλάκις ἀκήκοας, ᾗ δὴ καὶ δίκαια καὶ τἆλλα προσχρησάμενα χρήσιμα καὶ ὠφέλιμα γίγνεται.

Um diesen, wörtlich übersetzt trivialen, Wendungen den platonischen Sinn zu geben, der ihnen nach dem Gewicht dieses Zusammenhanges sichtlich zukommt, muß das Motiv des Gebrauchens, der χρῆσις, platonisch verstanden werden. Im Euthydemos (291 ff.) wird dem den ganzen Dialog sonst beherrschenden Bilde falscher, unproduktiver logischer Spitz-

findigkeit das echte Wissen als die königliche und staatsmännische Kunst gegenübergestellt, die alle Dinge zu gebrauchen, also brauchbar zu machen versteht und damit zur Lenkerin des Staates bestimmt ist, in dem sie alle gut und wissend macht. Wissen macht alle Menschen dadurch glückselig, wie vorher bereits 282a festgestellt ist, daß es mit den Dingen umgehen (*τοῖς πράγμασιν χρῆσθαι*) lehrt — der ganze Zusammenhang und einzelne Wendungen weisen deutlich auf die Problematik des Staates hin.

Ergänzt wird dies durch eine im Kratylos 390b als selbstverständlich angenommene These, daß der zukünftige Gebrauchende das entscheidende Urteil über die Richtigkeit, *ὀρθότης*, jeglichen Dinges hat; man sieht deutlich, wie wesentlich der Begriff des Gebrauchens, des *χρῆσθαι*, und des Brauchbaren, des *χρήσιμον*, ist. Die zunächst liegenden deutschen Übersetzungen führen ganz in die Irre, weil sie „utilitaristisch" klingen; die manchmal für nötig gehaltene Verteidigung Platons gegen diesen erst dem 19. Jahrhundert entsprungenen sog. philosophischen Standpunkt ist unnötig und unzulänglich. Die gelegentliche Übersetzung von *ὠφέλεια* mit dem der griechischen Theorie fremden Wertbegriff kann, richtig verstanden, weiterführen, wie etwa Theait. 186c: „die überlegenden Schlüsse auf Sein und Wert" werden — wenn überhaupt — mühsam nach langer Zeit durch viele Erfahrung und Erziehung zuteil (*τὰ δὲ περὶ τούτων ἀναλογίσματα πρός τε οὐσίαν καὶ ὠφέλειαν μόγις καὶ ἐν χρόνῳ διὰ πολλῶν πραγμάτων καὶ παιδείας παραγίγνεται οἷς ἂν καὶ παραγίγνεται.* Obwohl *ὠφέλιμος* und *χρήσιμος* eng zusammenhängen, weisen sie doch auf verschiedene Sachverhalte hin.

In allen Ableitungen von *χρῆσθαι* wirkt die aus der verbalen Kraft herkommende Bedeutung stark nach, und zwar die doppelte Bedeutung „Umgehen mit Dingen" (*πράγμασι χρῆσθαι*) und „Umgehen mit Menschen" (z. B. *φίλῳ τινὶ χρῆσθαι*); daher stand an der zuletzt zitierten Theaitetosstelle die *Paideia* neben den Dingen, den *πράγματα*; denn *Paideia* ist ein „Zusammensein", *συνουσία*, ein Zusammenleben, *συζῆν*, bei dem die verschiedenen Leistungskräfte, *ἀρεταί*, in Bewegung geraten und sich steigern — besondere Lehranstalten können infolgedessen bei dieser Paideia zurücktreten. Daß das Umgehen in seinem vollen Umfange von den handfesten Dingen der handwerklich demiurgischen Sphäre bis zum persönlichen Tat- und Wirkungszusammenhang sichtlich auf dem Hintergrunde höchster theoretischer Prinzipien gesehen wird, dürfte nicht mehr verwunderlich erscheinen; wir bewegen uns wieder auf dem Boden der oben entwickelten *Telos*lehre und der für Platon charakteristischen Idee vom Sein, vom Menschen, vom Staate und schließlich von der Welt überhaupt, in derjenigen Sphäre, in der ein *Areté*-geleitetes Streben allenthalben wirkt und einen Anruf zum „Gebrauchen", zum Umgang, gemäß seinem Wesen, seinem *Eidos* bedeutet für den, der Wesensmäßiges zu hören und zu schauen gelernt hat, für den, der also weiß, wozu jegliches Ding der Welt „gut" ist. Dieses Lernen ist nun das große *Mathema* der Idee des Guten, das alles „nützlich und brauchbar", „im Umgang wirksam" macht.

Gewiß besteht demnach eine sachliche Beziehung zum Wertbegriff, besonders wenn man — ich denke an Scheler — den Wertungsakt als ursprüngliches Vorziehen nimmt und ein Erfahren des Wertes im unmittelbaren „Umgang", in der Begegnung mit

Dingen und Menschen im Sinne hat, also das ursprüngliche primäre, im geistigen Dasein selbst gesetzte Verstehen, das in der neuen Fundamentalontologie wiederentdeckt worden ist.

Damit ist auch die Verbindung mit dem platonischen Erosbegriff neu hergestellt. Jenes ursprüngliche „Haben des Wertes", überhaupt das unmittelbare Wissen ums Dasein, hat auch in der gegenwärtigen Philosophie den freilich noch mannigfacher Klärung bedürftigen Begriff des Gefühls, des Fühlens nicht umgehen können; im Eros hat Platon das Erfühlen des Sinnes, das sich gefühlsmäßig auf den Sinn-Gerichtet-Wissen, zur Grundlage auch des sogenannten sachlich theoretischen Erkennens gemacht. Im Eros ist das Moment des Umgehens mit etwas, der konkreten leiblich-geistigen Begegnung, wesentlich. Deshalb hat Platon nicht versäumt, in den Gedankengang, der vom unechten, unbrauchbaren und zu keiner *χρῆσις* mit den Dingen und Menschen taugenden Philosophen zur Idee des Guten führt, die Quintessenz des Symposions einzufügen:

Staat 490ab: „Der wirklich Lerneifrige ist geschaffen, nach dem Seienden zu ringen; er bleibt nicht stehen bei allerlei Dingen, die in ihrer Vielheit nur zu sein scheinen, sondern er geht weiter und hört nicht auf in seinem Streben (Eros), bevor er das, was jegliches Ding selbst ist, in seinem Wesen erfaßt hat, und zwar mit dem Teil seiner Seele, dem es zukommt, ein solches Wesen zu erfassen — es kommt aber dem Verwandten (in der Seele) zu; dem wahrhaft Seienden nähert er sich, mit ihm vereinigt er sich und erzeugt so Geist und Wahrheit, erkennt es, und nun lebt und nährt er sich wahrhaft in ihm und seine Wehen hören auf."

Ἆρ' οὖν δὴ οὐ μετρίως ἀπολογησόμεθα ὅτι πρὸς τὸ ὂν πεφυκὼς εἴη ἁμιλλᾶσθαι ὅ γε ὄντως φιλομαθής, καὶ οὐκ ἐπιμένοι ἐπὶ τοῖς δοξαζομένοις εἶναι πολλοῖς ἑκάστοις, ἀλλ' ἴοι καὶ οὐκ ἀμβλύνοιτο οὐδ' ἀπολήγοι τοῦ ἔρωτος, πρὶν αὐτοῦ ὃ ἔστιν ἑκάστου τῆς φύσεως ἅψασθαι ᾧ προσήκει ψυχῆς ἐφάπτεσθαι τοῦ τοιούτου — προσήκει δὲ συγγενεῖ — ᾧ πλησιάσας καὶ μιγεὶς τῷ ὄντι ὄντως, γεννήσας νοῦν καὶ ἀλήθειαν, γνοίη τε καὶ ἀληθῶς ζῴη καὶ τρέφοιτο καὶ οὕτω λήγοι ὠδῖνος, πρὶν δ' οὔ;

Jedes Wort ist hier bedeutungsvoll; neu gegenüber dem Symposion ist die starke Betonung der Mannigfaltigkeit des zu Erkennenden; jegliches wirklich Seiende innerhalb der Physis gilt es zu erfassen mit dem diesem Sein Verwandten in der Seele; im Schönen selbst war dort stärker die Einheit des Seins betont, in dessen Erfassung die Seele zum wahren Leben gelangt; Staat 493e wird ausdrücklich das Schöne selbst neben die anderen analogen einzelnen „Selbsts" gestellt — wie es im Phaidon (65d, 100b) und überall sonst die Regel ist. Aus diesem Dialoge kann auch die „Verwandtschaft" der Seele mit dem reinen Sein des Erkenntnisgegenstandes verdeutlicht werden. Es wird nämlich im Phaidon 77a die Unsterblichkeit der Seele gedeutet als die Ähnlichkeit ihrer Seinsart in der Präexistenz mit der Seinsart der unsinnlichen Dinge an sich; daß die Seele solcherlei erfassen, erreichen kann (*ἐφάπτεσθαι*, Staat 490b, der spätere Terminus der aristotelischen Ontologie), das beruht auf ihrer Wesensverwandtschaft mit dem Ansichsein, und darin besteht ihre Un-

sterblichkeit. Aus dem Symposion wissen wir, daß diese „Unsterblichkeit" nicht auf eine Verewigung des Individuellen in der Seele hinzielt; deshalb ist hier diese Näherung der Seele an die Dinge selbst das eigentliche und stärkste Mittel, um die individuellen Seelen zusammenzubinden zu einer überindividuellen Gemeinschaft. Alle Erziehung muß auf diese Region letzten Endes gerichtet sein, in der es keine individuellen Differenzen mehr gibt, sondern nur die Gegenständlichkeit der Erkenntnis. Das Aufleuchten des Geistes (*νοῦς*), von dem hier und später noch einmal mitten in der Wissenschaftslehre gesprochen wird (508d), ist nicht eine in der einzelnen Seele für sie allein aufleuchtende Intuition, sondern umgekehrt das die einzelnen Seelen in der Einheit der einen objektiven Welt verbindende Licht der echten Erkenntnis. Alle Erziehung ist darauf gerichtet, dieses Medium zu schaffen, in dem der Geist „wächst und sich mehrt" und so die Seelen genährt werden — diese organisch-vegetativen Bilder bevorzugt Platon bei der Schilderung dieser geistig-leiblichen Physis (*natura naturans*) des Seienden. Das Gute gibt im Erkenntnisakt den Gegenständen und dem sie Erkennenden die Wahrheit (508e); man beachte die ontologisch wichtige Voranstellung der Gegenstandsseite:

τὸ τὴν ἀλήθειαν παρέχον τοῖς γιγνωσκομένοις καὶ τῷ γιγνώσκοντι τὴν δύναμιν ἀποδιδὸν τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέαν φάθι εἶναι.

Diese Erleuchtung, genauer diese Gelichtetheit des Seins und der ihm zugeordneten „verwandten" Seelenkraft ist das Medium, in dem die Philosophie „brauchbar", d. h. mächtig und wirksam, im strengsten Sinne wirklich, wird. In diesem Medium wird deswegen alles ideelle Sein — das Schöne, Gerechte, Tapfere — erst „nützlich und brauchbar", weil es von allen in seiner Kraft und in seinem Sinn erkannt wird. Insofern ist die Idee des Guten noch jenseits des Seienden — der anderen Ideen und alles ruhenden Seins — an „ehrwürdigem Alter", d. h. an Anfangs- und Ursprungsnähe, und an Kraft, *δύναμις* (509b), denn sie läßt nicht nur sehen, sondern auch wachsen, wie die Sonne im sichtbaren Bereiche sehen läßt und darüber hinaus noch am Wachstum aktiv beteiligt ist, alle Keime — die *εἴδη ἐν τῇ φύσει* — zur Entfaltung und Verwirklichung treibt.

Die metaphysisch-ontologische Grundabsicht ist demnach zusammenfassend so zu bezeichnen: Platon strebt hindurch durch die rein theoretische Sphäre der Erkenntnis, der *ἐπιστήμη*, zu etwas Fundamentalerem, der praktischen tätigen Selbstbewegung der Seele Zugeordneten.

Soweit ist er in Übereinstimmung mit allen metaphysischen Theorien. Auch der Primat der praktischen Vernunft bei Kant sieht die eigentliche Fundamentalschicht des Seienden in der Ausgangssphäre menschlicher Freiheit und Selbstbestimmung; die „Dinge" an sich haben dieselbe Seinsart wie die freien, sich selbst verantwortlichen Seelen — so könnte Kant in wörtlicher Übereinstimmung mit Platon sagen. Mag Scheler auch in Verkennung des eigentlich Metaphysisch-Anthropologischen bei Kant seine Gedanken in der Polemik gegen ihn in Bewegung setzen: es kommt auf genau dasselbe metaphysische Motiv heraus, wenn er im unmittelbaren Wertfühlen und der

gegenseitigen Reaktion der Menschen aus diesem Wertfühlen ein personales Sein des Menschen aufweist, das an Kraft und Ursprünglichkeit noch hinter die Schicht der Erkenntnis zurückreicht. Auf Heideggers primäres Verstehen, von dem das theoretisch-wissenschaftliche erst abgeleitet ist, konnte schon im Zusammenhang der χρῆσις, des Umgehens und Begegnens hingewiesen werden. Die Verwandtschaft der eigentlichen metaphysischen Grundabsicht tritt dann besonders hervor, wenn in dem fundamentalen Verstehen bei Heidegger die dadurch sich ergebende „Lichtung" des Seienden als Voraussetzung und Ansatz jedes expliziten Erkennens stark betont wird. Dieser Grundhang des metaphysischen Denkens zum Primat des tätigen Prinzips wird häufig verdeckt durch den Einsatz des religiösen Motivs an einer früheren Stelle des Argumentationszusammenhanges. In der Hingabe der Seele an eine göttliche Macht erfährt ihre Aktivität eine spezifische Modifikation; innerhalb der religiösen Umkleidung des metaphysischen Problems treten dann dieselben Dilemmata zwischen der kontemplativen, Gesinnung bestimmenden und der praktischen, zum Werk verpflichtenden Kraft des Glaubens neu hervor.

Der praktisch-tätigen Aktivität dieser Bewegung und ihrem Einfluß auf das Seiende steht freilich auf dem Boden der antiken Metaphysik scheinbar entgegen jener Vorrang der in den dem Bewußtsein entgegenstehenden Dingen vorgegebenen Bewegung; die Dinge selbst wollen, streben (s. o. S. 107 f.), und deshalb können wir sie in ihrem Sinne erkennen und gebrauchen. Aber daraus leitet Platon ohne Zweifel gerade eine viel höhere Möglichkeit des Einsatzes eigener Kraft, die größere Sicherheit der Verwirklichung ab, indem die „Attrattiva der Dinge" (cf. Antike IV, 306) gleichsam die Aktivität des Menschen ansaugt und er sich nur einzuordnen braucht in einen vorgegebenen, ihm nur vorher verdeckten und deshalb zu enthüllenden Bewegungsrhythmus.

Daß der Einsatz des Tuns immer ins bereits Gegebene, Vorbestimmte, nicht ins „Nichts" erfolgt, daß der Mensch also vor sich und hinter sich als „Beweggrund" „etwas" weiß, und zwar eine bereits im Sinne seines Tuns vorbestimmte Ordnung, diese Einschränkung der metaphysischen Aktivität ist für die Antike charakteristisch; sie ist fundamentaler, wichtiger und folgenreicher als die rein theoretische Seite des Realismus, von der man gewöhnlich nur spricht. Wir werden ihr bald wieder begegnen beim Staatsmythos und später beim Schöpfungsbegriff, in dem jede Philosophie das Prototypon ihres Tatbegriffs hat und ihn gleichsam in großer Schrift verdeutlicht, und in der charakteristisch abgewandelten Theorie des „Nichts", des Nichtseienden. An der Stelle des Staates, an der wir jetzt stehen, ist der Grund der Zurückhaltung des antiken metaphysischen Denkens auf seinem Wege deutlich genug. Jener Radikalismus des Tatbegriffs hat eine größere Isolierung des einzelnen Ich zur Voraussetzung als für das antike Denken in Frage kam. Platon will ja gerade umgekehrt das Pronomen „Mein" in seinem Staate so viel wie möglich einschränken (464 a). An die Stelle einer Ich-Metaphysik soll ja gerade eine Wir-Metaphysik treten; für diese ist das Zusammengehen mit allem, was dem einzelnen Ich gegenübersteht, die naturgemäße Haltung; auf Vergewaltigung des anderen — weder der anderen Person noch der

Dinge — gründet sich keine dauernde Gemeinschaft, und so dämmt Platon im Gegenteil eine geistige Entwicklung zurück, die in der Sophistik bereits zu einer gleichsam punktuellen Zuspitzung des Ichbegriffs und damit folgerichtig sofort zu einer radikaleren Theorie des Nichtseienden (Gorgias) geführt hatte, und tut alles, um eine Ausbreitung der im Ich sich konzentrierenden Energie auf das gesamte Sein wiederherzustellen — ein Ziel, dem in noch gefährdeterer Lage die heutige Metaphysik unzweideutig wieder zustrebt (vgl. Heidegger, Sein u. Zeit 204 ff. u. 229 ff.).

Diese Wir-Metaphysik begünstigt die vollständige Auflösung der Grenze von Innen und Außen, von Sach- und Personwelt, die auch von einer Reihe anderer Antriebe in der bisherigen Darstellung verständlich gemacht werden konnte (τέλος- und χρῆσις-Lehre). Diese Verschmelzung findet ihren schärfsten Ausdruck in der ideellen Sphäre, insofern, wie wir sahen, die ideellen Wesen und Sinneinheiten der Gegenständlichkeit, die Dinge selbst, geradezu zum Wesen der Seele werden, Person und Welt also gerade in jenem philosophisch-metaphysisch unterbauten Erkenntnisprozeß einander angenähert werden. Je wesentlicher also die Gegenstände der Erkenntnis erfaßt werden, desto sicherer gehen sie als Bildungsstoff in jenem höchsten, Tun und Lassen bestimmenden, Sinne in die Seele ein, bemächtigen sich ihres eigentlichen Seins und befähigen sie zum Einsatz ihres eigenen sinngerichteten Wollens in die dieses Wollen gleichsam erwartende und verlangende Weltwirklichkeit. Erst von dieser Erwägung aus kann der Einsatz der Wissenschaft in den vielsträngigen Gedankengang unseres VI. Buches verständlich gemacht und damit die Stelle der Wissenschaft im System Platons bestimmt werden.

Hier ist nun Platons metaphysische Theorie von der Begegnung mit einer einzigartigen Wissenschaftssituation bestimmt worden. Wir treten damit dem „Pythagorismus" näher; wir unterschieden drei Motive, die von ihm aus auf Platon wirkten. Das erste, die „Unsterblichkeit" der Seele, haben wir bereits in seiner platonischen Ausbildung dargestellt; das dritte Motiv, den politisch wirksamen ethisch-religiös fundierten Bund haben wir unschwer in den metaphysisch unterbauten Gemeinschaftsbegriff aufgehen sehen, den die Akademie in die Wirklichkeit umzusetzen unternahm. Dagegen das zentrale Motiv der Mathematik muß nun eingefügt werden in den Aufbau der Wissenschaftslehre, in das innere Kräftespiel der Idee des Guten.

Z. Folgd. vgl. Helmut Hasse u. Heinrich Scholz, Die Grundlagenkrisis in der griech. Mathemat. Kantstudien 1928, S. 4; Toeplitz, Das Verh. v. Mathemat. u. Ideenlehre bei Plat. Quellen u. Stud. z. Gesch. d. Mathem. Berlin 1929, S. 9; Stenzel, Z. Theorie des Logos bei Aristot. ib. S. 55. Für eine archaisch-primitive, sicher aber auch für Platon ungemein eindrucksvolle Gedankenschicht des Pythagorismus muß auf die ausführliche Erörterung des ersten Teiles dieser Darstellung verwiesen werden. Entscheidend wichtig ist, daß Platon diesen Gedankenkomplex in einem Auflösungszustand, in einer inneren Krisis aufgriff, die eine Übernahme der oben S. 41—46 entwickelten Gedanken absolut ausschloß. Der Weg, der Platon schließlich zu einer

Gleichsetzung von Idee und Zahl und damit zur scheinbaren Wiederaufnahme der Theorie von der Zahl als dem Wesen der Dinge führen sollte, geht über eine legitime, im strengsten Sinne wissenschaftliche Grundlagenkrisis der Mathematik. Diese Krisis ist — es scheint zunächst merkwürdig genug — in die Darstellung der Idee des Guten im VI. Buche des Staates so hineingewoben, daß der Faden völlig sichtbar verläuft und leicht aus dem Gewebe der anderen Motive herausgelöst werden kann (vgl. Wiss. u. Bildg. i. plat. Erziehungsbegr. S. 107).

In den Dialogen, in denen der Unsterblichkeitsglaube zuerst hervortritt, im Menon, Gorgias, Phaidon, werden zugleich auch die mathematischen Gegenstände als exemplarischer Fall zur Verdeutlichung der Wesenserfassung entwickelt. Aber schon im Menon wird zwar an der großen mathematischen Stelle das einfache Ablesen eines Sachverhaltes von der Figur breit dargestellt, aber an der letzten Stelle das begrifflich-schließende Verfahren einer Analysis vorgeführt, in dem der anschaulich gegebene Sachverhalt nicht Selbstzweck, sondern nur ein Stück in einem Beweiszusammenhange ist. Dieses Hinausgehen über den in einer einzelnen Figur repräsentierten Sachverhalt mußte in seiner Notwendigkeit besonders bewußt werden angesichts desjenigen „Skandals", von dem die Grundlagenkrisis in der pythagoreischen und von da aus in der gesamten griechischen Mathematik sich ausbreitete, der Inkommensurabilität der Diagonale und Seite eines Quadrates. So einfach der Aufweis ist, den die Sklavenstelle im Menon darstellt, nämlich, daß das Quadrat über der Diagonale doppelt so groß ist wie das ursprüngliche, so unlösbar ist hier die Erfüllung der pythagoreischen Forderung „alles ist Zahl", genauer: alles verhält sich wie Zahl (vgl. Hasse-Scholz l. c. S. 5). Denn kein Verhältnis (Logos) ganzer Zahlen gibt das zwischen Seite und Diagonale bestehende genau an. Die Arithmetisierung versagt gerade dort, wo sie einen schlichten wissenschaftlichen Sinn hat, in der mathematischen Sphäre selbst! Desto klarer ist die Aufgabe einer allgemeinen Arithmetisierung selbst nun zu stellen: sie muß zugleich eine Logisierung der Mathematik im Sinne des begrifflich schließenden Verfahrens sein, und sie muß damit auf eine allgemeine Logik hinleiten, die nun nicht mehr bloß eine mathematische Angelegenheit ist, oder umgekehrt: wenn man diese Einsichten weiter als mathematische bezeichnen will, erweitert sich die Mathematik zur *Mathesis universalis*, die Ideen werden Zahlen, jedenfalls werden sie für die Mathematik wesentliche und notwendige Gebilde.

Ob unter diesen mathematisch-logischen Grundbegriffen der Logos, das Verhältnis, bereits hier im Staate mitgemeint ist oder ob mit Logos hier die schließende, begrifflich und wesensmäßig ordnende Grundkraft des Beweises schlechthin gemeint ist, bleibe dahingestellt. Daß der Ausgangspunkt der metaphysischen Seinsgliederung und der in sie eingearbeiteten mathematischen Theorie eine Proportion ist zwischen den vierfach geteilten Abschnitten einer Linie, den durch diese Abschnitte symbolisierten Seinsbereichen und den vier ihnen verwandten Erkenntniskräften in der Seele, soll noch nicht als sicheres Zeichen für die Einsicht in die Wichtigkeit der Proportionslehre angesehen werden.

Aus der mathematischen Problematik heraus gewinnt Platon folgende vier mathematische Regionen: handfeste mathematische Modelle und konkret gezeichnete Dreiecke — wie das Dreieck, das Sokrates im Menon in den Sand zeichnet. Darüber steht der Kegel, das Dreieck, das eigentlich der Mathematiker im Sinne hat, wenn er Aussagen macht und Sätze über mathematische Sachverhalte ausspricht, „das er nur mit dem Verstande (*διανοίᾳ*) sieht" (510c). Darunter steht ein Abbild, Spiegelbild der konkreten mathematischen Dinge; beim Körper könnte man an eine Zeichnung in einer Ebene denken, beim planen Gebilde an verzerrende Sichten, „Abschattungen" u. dgl. Diese drei Regionen und ihre Unterschiede lassen sich leicht auf alle Gegenstände ausdehnen: Abbilder, Spiegelbilder (Abschattungen) konkreter Dinge, diese selbst (Natur- und Kunstgegenstände), darüber die Region der Ideen — die Dinge an sich, die *Kline* an sich, von der das X. Buch redet, auf die hin der Handwerker seine *Klinai* schafft, und an der der Gebrauchende die Trefflichkeit, das „Gute" an ihr, ihre *Areté*, ihre Werkleistung mißt und beurteilt.

Die höchste Stufe der Idee des Guten wird durch die negative Bestimmung der völligen Anschauungsfreiheit bezeichnet (511c) und die Stufe der Dialektik genannt. Einfacher als der Staat beschreibt der Euthydemos ihren Sinn und enthüllt zugleich den Zusammenhang der mathematischen Sphäre mit den allgemeineren Bestimmungen der Idee des Guten, wie wir sie eine nach der anderen aus dem Aufbau des VI. Buches zusammenfügen konnten. Das Verhältnis der gebrauchenden königlichen Kunst zu den anderen Künsten wird zunächst an der Beziehung zwischen der Koch- und der Jagdkunst verdeutlicht — die Einteilungsprinzipien weisen sachlich schon auf spätere Überlegungen (Sophistes, Politikos) hin. Euthyd. 290b:

„Keine Seite der Jagdkunst weist über das Erjagen und sich Bemächtigen hinaus. Haben sie sich des Gegenstandes des Jagens bemächtigt, so können sie nichts damit anfangen, sondern die Jäger und Fischer z. B. übergeben die Beute den Kochkünstlern, die Geometer aber und Astronomen und Rechenkünstler (denn auch sie sind eine Art Jäger, weil sie alle ja nicht die Figuren machen, sondern nur Seiendes auffinden), außerstande, selbst mit ihnen etwas anzufangen, sondern eben nur sie zu erjagen, übergeben doch gewiß den Dialektikern ihre Funde zum Gebrauch, wenigstens die nicht ganz Unverständigen unter ihnen."

Οὐδεμία τῆς θηρευτικῆς αὐτῆς ἐπὶ πλέον ἐστὶν ἢ ὅσον θηρεῦσαι καὶ χειρώσασθαι· ἐπειδὰν δὲ χειρώσωνται τοῦτο ὃ ἂν θηρεύωνται, οὐ δύνανται τούτῳ χρῆσθαι, ἀλλ' οἱ μὲν κυνηγέται καὶ οἱ ἁλιῆς τοῖς ὀψοποιοῖς παραδιδόασιν, οἱ δ' αὖ γεωμέτραι καὶ οἱ ἀστρονόμοι καὶ οἱ λογιστικοί — θηρευτικοὶ γάρ εἰσι καὶ οὗτοι· οὐ γὰρ ποιοῦσι τὰ διαγράμματα ἕκαστοι τούτων, ἀλλὰ τὰ ὄντα ἀνευρίσκουσιν — ἅτε οὖν χρῆσθαι αὐτοὶ αὑτοῖς οὐκ ἐπισταμένοι, ἀλλὰ θηρεῦσαι μόνον, παραδιδόασι δήπου τοῖς διαλεκτικοῖς καταχρῆσθαι αὐτῶν τοῖς εὑρήμασιν, ὅσοι γε αὐτῶν μὴ παντάπασιν ἀνόητοί εἰσιν (vgl. Soph. 219c).

Im Staate heißt es, die Mathematiker begnügen sich damit, Gerades und Ungerades, die Figuren, drei Arten von Winkeln usw. zugrunde zu legen, sie gehen aber über diese ihre Funde — die sie an den Figuren und Zahlen usw. gemacht haben — nicht hinaus, sie geben sich über die

Gründe, aus denen dies an den Zahlen und Figuren usw. Aufgewiesene wahr ist, keine Rechenschaft mehr, obwohl dies möglich ist. Die Dialektik fragt also weiter, nach dem „Anfang", von dem aus die Einzeleinsichten, die man mit mehr oder weniger Jagdglück erbeutet hat, zu einem Zusammenhang sich zusammenschließen und sich unter oberste Prinzipien allgemeinerer Art ordnen. Die Mathematiker, Astronomen und Logistiker (Rechenkundigen) können also mit ihren Ergebnissen gar nicht frei und überlegen umgehen, sie richtig verwerten, mit ihnen produktiv schalten und in neuen Operationen neue Ergebnisse planmäßig erzielen. Der Dialektiker dagegen macht die einzelnen Findungen (εὑρήματα im Euthydemos) zu „Hypothesen", d. h. zu Stufen und Ausgangspunkten für höhere Einsicht und gelangt so zur Einheit, zunächst in einer Seinssphäre, also etwa der Mathematik. Er findet deren letzte nicht weiter ableitbare, also „unbedingte" Voraussetzungen. Darüber hinaus eröffnet ihm dieser Aufstieg aber die Region, in der die allgemeinsten Prinzipien der Erkenntnis überhaupt angetroffen werden; denn die mathematischen Prinzipien gehen ins Logische hinüber. Es genügt hier, auf diese Möglichkeit hinzuweisen — an diese Stelle werden die später folgenden Erörterungen über den dialektischen Seinsbegriff Platons und dessen Prinzipien (ἀρχαί) immer wieder anknüpfen müssen.

Der Sinn der höchsten Stufe, der in der mathematischen Sphäre zulänglich klar wird, kann und muß auch genau so, wie es bei den anderen Stufen möglich war, auf die gesamte Breite des Seins ausgedehnt werden. Wenn auch der Aufstieg im mathematischen Bereich bereits zu allgemeineren Prinzipien führte, so stellen diese doch die Spitze einer Pyramide dar, zu der man auch auf deren anderen Seitenflächen gelangen kann. Auch die Ideen der anderen Seinsbereiche, also die eigentlichen Gehalte der sog. Ideenlehre, breiten zwar das Sein, und zwar das echte eigentliche Sein, in seiner Fülle und Mannigfaltigkeit aus, aber auch hier bedarf es einer königlichen Kunst der Ordnung, des verfügenden Gebrauches diesem Sein gegenüber, der nur von einem höheren freieren Blickpunkt aus „noch jenseits (ἐπέκεινα) des Seins dieser Wesenheiten" (ὄντα) gewonnen werden kann. Es bedarf der Beherrschung gewisser Prinzipien, um diese ganze Fülle auch nur denken, geschweige denn sie zur Bildung, Erziehung und Leitung entscheidend einsetzen zu können. Wie im Mathematischen die erfolgte Unterordnung unter einheitliche Prinzipien neue Wahrheiten zu finden gestattet, so muß auch im ganzen Weltbereiche sich im wirklichen und tätigen Umgange mit den Dingen und Menschen (Staat 534c baut Platon dies einfach ins echte sokratische Gespräch hinein!) sich deren Erkenntnis ausbreiten und im strengsten Sinne „erfüllen", d. h. mehren (αὐξάνεσθαι) und fruchtbar wachsen (τρέφεσθαι), womit wir bei den vorher entwickelten Bestimmungen der Idee des Guten wieder angelangt sind.

Wenn in dem zuletzt Entwickelten der Sinn der höchsten Stufe, be-

stimmt von den mathematischen Gedanken, sich bereits in den engeren Raum weniger Prinzipien zusammenzuziehen schien, so kann dieser Eindruck leicht durch die Würdigung des bereits erwähnten großen Lichtvergleiches ergänzt werden. Die Sonne im Reiche des Werdens erzeugt und lichtet die Dinge der sichtbaren Welt, die *αἰσθητά*, so wie die Idee des Guten die der „intelligiblen" Welt, die *νοητά*. Diese beiden parallelen Bereiche werden aber im mathematischen Symbol der vierfach geteilten Linie hintereinandergeschaltet und damit zu einem Aufbau gestaltet, bei dem eine Stufe immer auf die höhere verweist und alle untereinander durch das Abbildverhältnis, durch Ähnlichkeit und „Nachahmung" (*ὁμοίωσις* und *μίμησις*) kontinuierlich verbunden sind. Zu allem dem hinzu wird durch das Vater-Sohngleichnis (das Gute als Vater der Sonne) das Gute zum schöpferischen Prinzip auch der sichtbaren Welt gemacht.

Damit muß das Rangverhältnis der vier Seinsregionen aus einem Prinzip bestimmt werden. Die platonische Seinslehre bevorzugt später immer mehr als Rangprinzip den Unterschied von Einheit und Vielheit, oft bis zur Mißachtung anderer, uns heute wesentlicher ontologischer Seinsdifferenzen. Wenn wir wieder von der Sphäre der schlicht erfahrenen Dingwelt, dem Reiche des „Glaubens", d. h. des schlichten ungeprüften Hinnehmens (*πίστις*) ausgehen, so können wir leicht die beiden angrenzenden Seinsregionen nach dem Prinzip der Vielheit charakterisieren. Der endlichen Anzahl dieser Dinge steht eine unendliche Zahl von Abbildern, Spiegelbildern, „Sichten", Abschattungen gegenüber; das eine Haus der Wirklichkeit stellt sich in jedem Betrachter, in jeder Haltung und Stellung dieses Betrachters verschieden dar; jeder Spiegel, in jeder verschiedenen Haltung wieder anders, ergibt ein anderes Bild; das Schattenbild ist je nach dem Stande der Sonne, nach der Fläche, auf die der Schatten fällt, verschieden — dieser Seinsbereich der Abbilder stellt sich für den verwandten Teil der Seele, die „Bildkraft", die *εἰκασία*, als eine unendliche, jedenfalls sehr große Mannigfaltigkeit dar, wobei wir ganz davon absehen, daß der Gegenstand selbst sich dauernd verändert, verwittert usw. Dieser Fülle steht das Haus jedesmal als eine Einheit gegenüber. Genau dasselbe Verhältnis wiederholt sich im Verhältnis der beiden nächst höheren Stufen: dem Haus als einer Gestalts-, Wirkungs-, Bedeutungs- und Begriffseinheit, dem Eidos des Hauses, steht die ungeheure Fülle wirklicher und möglicher Verwirklichungen gegenüber, von denen jede einzelne ihrerseits wieder die unendlichen Möglichkeiten der Abschattung, der *εἰκασία*, in sich trägt. In einer anderen, aber analogen Weise können wir also auch von der Idee sagen, daß sie sich in allen ihren Verwirklichungen abschattet, daß diese alle sie „abbilden", ihr „ähnlich sein wollen", also sie nachahmen. Aber so groß die Mannigfaltigkeit bei der zweiten Stufe auch sein mag, sichtlich verjüngt sich die Pyramide der Wirklichkeit nach oben in dieser Region schon erheblich; diese Vereinheitlichung der Wirklichkeit ist das Werk der Ideen, der *εἶδη*.

So kann der Übergang zur höchsten Stufe auch hier, wie in der Mathematik, nur eine immer weiter gehende Vereinheitlichung bedeuten. Wieweit Platon hier bereits das später für ihn so wichtige Über- und Unterordnungsverhältnis der Ideen untereinander im Auge hatte, ist schwer zu entscheiden. Wichtiger ist ihm hier sicher — das lehrt das VII. Buch — die Gemeinsamkeit (*κοινωνία, κοινά*) der Prinzipien in den mathematisch-naturwissenschaftlichen Disziplinen der Bewegungslehre, Astronomie, Musik, Geometrie und Arithmetik, kurz die pädagogische Einheit des Erziehungsweges für den Menschen, der als Philosoph und Herrscher der vollen Paideia bis zur höchsten Stufe des Wissens teilhaftig sein muß; am Anfang des VII. Buches wird alles sich nun Anschließende ausdrücklich unter den Gesichtspunkt der Bildung und Unbildung gestellt, den das Höhlengleichnis verdeutlichen soll.

Um Platons wissenschaftstheoretische Absichten nun endgültig auf ihren Mittelpunkt, den zu bildenden Menschen, zurückführen zu können, soll die eben für die Dingwelt gebrauchte Abstufung einmal für das lebendige Wesen, für den Menschen, durchgeführt werden. Daß auch diese Wesen als leibhaftige Dinge abgespiegelt und abgeschattet werden können, bedarf keines Wortes. Aber die in der Dingwelt so einfache Beziehung der zweiten zur dritten Stufe ist hier verwickelter, ist mannigfaltiger mit der niederen 2. und höchsten 4. verwebt, weil die Idee des Menschen als einer geistigen, die Welt denkenden Person keinesfalls eine Idee unter und neben den anderen sein kann. Der Mensch als lebendiges Wesen wächst, reift und altert; als denkendes Wesen — wir erinnern uns an Symp. 207 d — lernt er und vergißt, lernt wieder, erkennt wieder, was er wußte, „meint" Richtiges und Falsches, irrt sich, täuscht sich, sieht Irrtümer ein oder bleibt gern im Irrtum, fühlt, strebt, verbessert auch dies Streben, ersieht aus dem Erfolg, was er „eigentlich" wollte, oder sieht das nicht ein und bleibt im Scheine, im Scheine der Tugend, der Gerechtigkeit. Der Mensch ist viel größeren und vielfältigeren „Uneigentlichkeiten" ausgesetzt und kann ihnen jederzeit verfallen.

Dem ist eine Stelle des Staates zur Seite zu stellen, an der der Sinn des Guten im Zusammenhang mit dem Problem der *χρῆσις*, des Nutzens nun von einer neuen Seite sichtbar wird. 505 d 5: *Τόδε οὐ φανερόν, ὡς δίκαια μὲν καὶ καλὰ πολλοὶ ἂν ἕλοιντο τὰ δοκοῦντα, κἂν ⟨εἰ⟩ μὴ εἴη, ὅμως ταῦτα πράττειν καὶ κεκτῆσθαι καὶ δοκεῖν, ἀγαθὰ δὲ οὐδενὶ ἔτι ἀρκεῖ τὰ δοκοῦντα κτᾶσθαι, ἀλλὰ τὰ ὄντα ζητοῦσιν, τὴν δὲ δόξαν ἐνταῦθα ἤδη πᾶς ἀτιμάζει; . . . Ὃ δὴ διώκει μὲν ἅπασα ψυχὴ καὶ τούτου ἕνεκα πάντα πράττει . . . . .*

Ist das nicht klar: Beim Gerechten und Schönen entscheiden sich wohl viele dafür, das, was nur so scheint, ohne es zu sein, zu tun, zu besitzen und so zu scheinen; beim Guten aber genügt es niemandem mehr, nur den Schein zu besitzen, sondern da suchen sie das Seiende, den Schein aber verachtet hier jeder . . . Was aber jede Seele verfolgt, um dessen willen sie alles tut . . .

Charakteristischerweise hatte Platon vorher diskutiert, ob dieses Gute nicht die Lust wäre. Wenn wir auch auf die Lust, im Sinne der Meßkunst des Protagoras (356d) das Prinzip der Abschattung anwenden, so wird es sofort klar, was Platon hier im Auge hat: in dem Fühlen der Lust, in seinem Glücksstreben, im Eros, unterliegt der Mensch

unaufhörlich Täuschungen — die perspektivischen Verzerrungen durch die Überschätzung der gegenwärtigen nahen Lust und der fernen Unlust und umgekehrt werden im Protagoras näher geschildert (vgl. Wiss. u. Bildg. i. plat. Erziehungsbegr. 105); sie täuschen über den wahren Nutzen, den ὄφελος. Es gibt aber eine echte Triebfeder im Menschen, das, was jeder Mensch als sein Innerstes und Eigentliches anerkennt, aus dem sein Fühlen und Wollen letzten Endes entspringt und aus dem heraus er sich echt, recht und „wahr" verhalten will, an das er keinen „Schein" heranläßt, sondern ihn, wo er auftritt, über kurz oder lang immer wieder abstößt. Es bewährt sich im Umgange, im „wirklichen Leben", wie es immer heißt, das zum Glück, zur Eudaimonia führt. Den ganzen Staat durchzieht der Gedanke, in dem Aristoteles die Quintessenz des Platonismus gesehen hat (vgl. Jaeger, Aristotel. 107):

Daß der Gute zugleich glücklich ist, hat Platon durch Lehre und Leben bewiesen.

ὃς μόνος ἢ πρῶτος θνητῶν κατέδειξεν ἐναργῶς
οἰκείῳ τε βίῳ καὶ μεθόδοισι λόγων,
ὡς ἀγαθός τε καὶ εὐδαίμων ἅμα γίνεται ἀνήρ.

Das Gute ist diejenige Einsicht, φρόνησις, die durch alle die Abschattungen der *Doxai*, d. h. der praktischen und theoretischen Meinungen, Hoffnungen, Wünsche, Strebungen, Erkenntnisse hindurchleuchtet, das Licht, das alle Abschattungen möglich macht, aber zugleich ihre Tiefenperspektive, d. h. ihren Ort im ganzen des Seins bestimmt und erkennen läßt. Wer in der Zeichnung des Kegels den wirklichen plastischen Kegel sieht, durch diesen den Kegel, das mathematische Gebilde erschaut, in diesem die stereometrischen Axiome zu erkennen vermag, in dem leuchtet der *Nus* ebenso auf wie in dem, der durch alle Erscheinungsformen eines Baumes, eines Tieres oder irgendeines Dinges dessen eigentliche Kraft, *Areté* und *Dynamis*, zu erfahren gelernt hat. Das Gute ist demnach das Prinzip der Entfaltung und Abstufung des Seins in seinen verschiedenen Regionen und deren einheitlicher Ursprungs- und Bezugspunkt. Das ist der Sinn des Höhlengleichnisses, das dieselben Gegenstände erst als Schattenbilder, geworfen vom flackernden Feuer, dann selbst von diesem beleuchtet, schließlich im Schatten des Sonnenlichtes und zuletzt in heller Sonne vorstellt. Wenn uns die eigentliche Absicht Platons im mathematischen Bereiche viel greifbarer und klarer wird, so bestätigen selbst wir die Darstellungs- und Erziehungsabsicht, die Platon zur Einführung der Wissenschaft bestimmte.

Nichts liegt ihm ferner als von den „Wissenschaften" als Darbietungen von fertigen „Tatsachen" und fertigen Erkenntnissen eine das eigentliche Sein des Menschen angreifende Umgestaltung zu erwarten. Die Wissenschaften werden nicht „angewandt" auf Erziehung, sondern sie wecken, wenn sie selbst sich in ihrer Sphäre auf ihre Grundlagen, auf ihre spezifische Lebendigkeit besinnen, diejenige Kraft im Menschen, die auch sein Wollen und Fühlen in sich selbst „gerade" (ὀρθῶς) richtet und ihn die Abstufungen der Wirklichkeit von zerflatternder Mannigfaltigkeit des Scheines der *Doxa* bis zur Einheit im Gipfel der Seinspyramide erkennen, durch sie hindurchschauen und mit ihnen „richtig" umgehen lehrt. Die Abbilder, die μιμήσεις, müssen immer wieder durchlaufen werden; sie

werden nicht überwunden und zurückgelassen, sondern erkannt in ihrem Wesenszusammenhange. Das wäre nicht nur ein schlechter Mathematiker, sondern überhaupt keiner, der nur die Axiome gelernt hätte ohne fähig und bereit zu sein, den ganzen Seinsbereich der Mathematik von ihnen aus beherrschend zu durchdringen! Nein, „der Philosoph muß wieder hinein in die Höhle", in die Wirklichkeit und Gemeinschaft des endlichen Daseins, in dem keine Seinsstufe fehlen darf.

Platon bezeichnet die Wirkung der Idee des Guten allerdings damit, daß sie alles, was unter sie fällt, zum *Eidos* macht und damit die Einheit alles Wirklichen zu denken gestattet: „wer von ihr aus herabsteigt, der bewegt sich nur von *Eidos* zu *Eidos*, also in Ideen, und gelangt so zum Ende" (511c). Auf dieser Möglichkeit, im Besitz der Idee des Guten die Welt als einen Kosmos von Ideen aufzufassen, die in den Wissenschaften sich darstellen, beruht der Begriff des ausgebildeten und erfüllten menschlichen Lebens, der Begriff des Menschen an sich, der die Welt in ihrem ideellen Bedeutungs- und Sinngehalt, jenes Paradeigma, von dem im Staate so oft die Rede ist, in sich tragen und sie aus sich heraussetzen soll.

Wir müssen nun näher betrachten, wie Platon die schöpferische Tat eines solchen Menschen philosophisch-metaphysisch sich vorstellt. Daß ihm die Willensfreiheit ein entschieden metaphysisches Problem war, das zeigt der den ganzen Staat abkrönende Mythos, in dem der Philosoph, der die Dichter aus seinem Staate von ihrem Platze als Erzieher verdrängt hatte, nun selbst als religiöser Dichter zu uns redet. Aber gerade, weil er als Dichter spricht, muß an einige Voraussetzungen dieser Freiheitslehre erinnert werden.

Daß die Aktivität des wollenden und handelnden Menschen auf dem Boden der platonischen Seinsidee nicht bedeutet, daß aus dem Nichts ins Nichts hinein eine absolute Produktivität wirkt, sahen wir bereits — diese Produktivität wird nicht einmal dem Schöpfergott im Timaios zugebilligt. Damit stimmt nun genau überein der Zusammenhang, der die höheren Seinsregionen mit den tieferen verbindet: die beiden stehen nicht einem formlosen Chaos gegenüber, sondern in der Sinnenwelt, bis hinein in die der Abbilder, treffen wir, mit dem „Phaidon" zu reden, ein Streben nach der Idee, nach dem eigentlichen Sein an, das dem Zugriff der Vernunft entgegenkommt; es kommt also auch bei der Tat aus dem Sinnbewußtsein der Welt heraus mehr darauf an, die Einsatzstelle im Zusammenhange des ganzen Seins zu finden oder, wie wir sagten, den „Anruf" der „Welt" richtig zu verstehen, sich ihm nicht zu verschließen, sondern das Seiende zu sehen. Wir treffen hier auf die tiefste Deutung des sokratischen Ur-Satzes, daß das Wissen, das Durchschauen der Welt die Tugend ist. Nun läge es ganz nahe, hier einen religiös begründeten Determinismus anzunehmen, für den die Freiheit nur negativ zu bezeichnen wäre: nicht zu widerstreben den aus der Tiefe der göttlich geordneten

Welt sprechenden Kräften, sie zu befreien aus der Verdeckung und Überlagerung, die ἀρχαία φύσις, das uranfängliche Wesen, wiederherzustellen im ewigen Kreislauf des Geschehens. Die Antwort des Staatsmythos beweist nun das deutliche Bewußtsein von den hier liegenden Problemen. Schon im 1. Buche hatte Platon festgestellt, daß Gott zwar alles Guten Ursache, aber an allem Bösen unschuldig sei. Hier im Mythos heißt es im Spruche der Lachesis: „die Tugend (*Areté*) ist frei, jeder wird sie achtend oder mißehrend mehr oder weniger von ihr haben. Die Schuld trägt der Wählende: Gott ist unschuldig" (ἀρετὴ δὲ ἀδέσποτον, ἣν τιμῶν καὶ ἀτιμάζων πλέον καὶ ἔλαττον αὐτῆς ἕκαστος ἕξει · αἰτία ἑλομένου · θεὸς ἀναίτιος.)

Wir können hier die mythische Anordnung der Seelenwahl rasch übergehen. Jede Seele kann ihr irdisches Los wählen, in einem ungeheuren mythischen Akte der Freiheit. Die Einheit der Person und des persönlichen Lebens soll dadurch bekräftigt werden, noch mehr aber durch die ganze Szenerie der Seelenwahl die „kosmische" Einordnung des Einzellebens in die Weltgesetzlichkeit überhaupt. So sehr dies zur Bestätigung und Abrundung der Menschenidee Platons, so wie wir sie hier entwickelten, beitragen kann: wichtiger ist die eigentümliche Durchbrechung des Mythos (618b—19a), in der des Sokrates sittliche Forderung, zugleich die Quintessenz der Erkenntnisforderung des Staates, auf die Ebene dieses Mythos gehoben wird und diesem dadurch ein völlig realer, schlicht ethischer Sinn gegeben wird. Mit einer eigenartigen Umkehrung des *Anamnesis*gedankens wird das irdische Leben aufgefaßt als eine dauernde Vorbereitung auf jenen außerirdischen Akt der entscheidenden Wahl. Diese Vorbereitung besteht in dem *Mathema*, das ein gutes und schlechtes Leben zu unterscheiden befähigt. Hier erhält das *Mathema* des Guten den ethischen Sinn der sittlichen Entscheidung: gut zu handeln. Aber für diese Entscheidung muß man viel gelernt haben: was Reichtum, Herrschaft, Gerechtigkeit, Kraft, Lernfähigkeit für die Seele bedeutet — alles, was im „Staat" behandelt worden ist, auf deren Wesen blickend muß man aus dem Möglichen immer das bessere ergreifen; dies ist für den Lebenden und für die Abgeschiedenen die stärkste Wahl (ἡ κρατίστη αἵρεσις). In diesen Akten des Erfassens und Ergreifens des Guten — es steht αἵρεσις da, nicht das spätere aristotelische προαίρεσις — baut sich die sittliche Person zur Einheit des Charakters auf; daß der empirische Charakter stets das Ergebnis des intelligiblen und seiner Freiheitsakte bleibt, das ist der Sinn dieses Mythos, mit dem der Staat abschließt. Das letzte Wort ist das mehrdeutige Wort εὖ πράττειν, — gut tun, handeln und damit durchkommen, Erfolg haben liegt darin und das „Wohlergehen auf Erden" und im Jenseits, also in der ganzen Zeit.

Von diesem Mythos aus stellt sich das Freiheitsproblem noch einmal ganz deutlich dar. Die Paradoxie, die im Begriff des Charakters und der Person liegt, ist ohne Verwischung auseinandergelegt. Obwohl die Person

in allen ihren Möglichkeiten bestimmt gedacht werden muß von Anfang an, so schließt diese Bestimmtheit die Pflicht der Entscheidung zum Guten durchaus ein; das mögliche Gute zu erkennen, ist eine dauernd neu gestellte Aufgabe, weil das Gute verdeckt ist und als die Wirklichkeit vorgegebenen möglichen Sinnes durch den Einsatz der Erkenntnis immer wieder neu geschaffen („gerettet") werden muß. Die Aktivität, die dazu notwendig ist, leitet die Person hinein in die Ordnung, in der sie von jeher stand, ohne es vorher zu wissen. Diese Paradoxie ist eine Paradoxie der Zeit und nur vom Zeitbegriff her aufzulösen. Dies tut Platon, als er, wie schon angedeutet, vom Schöpfungsbegriff her noch einmal die Probleme der freien schöpferischen Aktivität darstellt; später endet die gesamte Metaphysik des Altertums bei Plotin in einer Metaphysik der Zeit.

c) Die Dialektik des platonischen Seinsbegriffs.

Wenn Platon in der zweiten Phase seiner metaphysischen Entwicklung, die durch die Herausbildung der Idee des Guten als einer spezifischen Seinsidee bezeichnet wurde, sich auch von der unmittelbaren Identifizierung seiner Lehre mit dem Bios und dem „Pragma" (Erw. Wolff) des Sokrates freigemacht hat, so ist diese Seinsidee doch noch orientiert an dem Problem der persönlichen Nachfolge, an dem „echten", weil letztlich immer auf das ideelle Vorbild gerichteten „Nachahmen" eines Paradeigma. Wir sahen, wie diese Orientierung bis in die Regionen der dinglichen Welt sich durchsetzt und in dem Zusammensein der lebendigen nach Generationen abgestuften Glieder einer Erziehungsgemeinschaft immer wieder neue Nahrung findet. Platon begründete diesen Nachahmungsvorgang bis in das gefühlte, der „ästhetischen" Erziehung und Betrachtung allein zugängliche volle, leiblich-geistige Dasein des Menschen hinein. Die im Eros bereits angelegte Möglichkeit des Sinn-Erfühlens spielt im Erziehungsbegriff Platons vom dritten Buch des Staates bis zu den Gesetzen eine entscheidende Rolle: im disziplinierten Gefühl, in der richtigen Ablehnung und der richtigen Zustimmung des fühlenden Seelenteiles, im richtigen Zorn des zweiten Seelenteiles und dessen richtiger Freude wird die Seele vorbereitet, den „Logos" zu empfangen, wenn sie dazu reif ist (vgl. Plat. d. Erz., S. 35, Wiss. u. Bild. etc. S. 7); und sie wird reif dazu, wenn sie die abgestuften „Abbilder" der „Haltung" des Guten, die Verleiblichungen des rechten „Ethos", wo immer sie ihr begegnen, zu erkennen, d. h. ihren Sinn- und Kerngehalt im Vorausblick auf die zentrale Idee des Guten: den „Logos selbst" zu erfassen versteht. Das Aufsteigen zum Logos selbst, das im „Staate" in den Büchern VI und VII beschrieben wird, baut zwar die Wissenschaft des höchsten *Mathema* in einem großzügigen Erziehungsprogramm auf, aber auch die Funktion der Wissenschaft, im besonderen der Kernwissenschaft der Zahlenlehre bleibt noch beschlossen in der Grundvorstellung des zum

Sein „Hinaufziehenden", des Aufweckens zum *Nus*; die Mathematik und besonders die Arithmetik wird selbst ein Paradeigma, an dem die *Paideia* bis in ihre anfänglichsten mimetisch-ästhetischen Stufen orientiert ist. Aber der Grundbegriff, der hierbei immer vorausgesetzt wird, dieses Nachahmen des Vorbildlichen, das Ähnlichsein beider, die Teilhabe am Höheren, seine Gegenwärtigkeit im Niederen, dieses zentrale Problem wird hierbei nicht geklärt. Dies liegt in der Natur desjenigen Grundphänomens, das den ganzen Aufbau der Gedanken bis zum Staat trägt, des Phänomens der Tat, der Handlung. Dies Phänomen erfordert lediglich die deutliche Spannung zwischen der vorausgesetzten vorliegenden Ausgangssituation, die als *Telos*, als Muster des Handlungsvorgangs vorschwebt. Je größer die Spannung ist, je weiter also qualitativ wertmäßig die ideale *Hexis* gesteigert ist, desto größer wird der „Zug" — wir kennen ja den Ausdruck — diese Differenz, diesen „*Chorismos*" auszugleichen. Man muß das „Ideal" so wählen, daß kein sattes Behagen des Erreichthabens eintritt, sondern auch auf der erreichten, durch die Wahl als besseres gesetzten Stufe noch immer diese Bewegung erhalten bleibt, in der die Seele — im Einklang mit den allenthalben wirkenden Kräften der Dingwelt, die ja auch „ihre Mangelhaftigkeit fühlt" und gut zu werden verlangt und strebt —, wie in ihrem eigentlichen Lebenselement sich vorfindet. Die *Methexis* ist eben auch wörtlich *Hexis*, Haltung im Einklang mit diesen Kräften. Die verschiedenen Seinsregionen haben denselben Bildinhalt, sie sind nur schwächer, dunkler in ihrem Umriß, in der Leuchtkraft, von dem im Dunkel verschwindenden Schattenbilde bis zum obersten Paradeigma, das in seinem überhellen Glanze in neuer Einheit sich darstellt und mit einzelnen Zügen nicht mehr vorgestellt werden kann (das Schöne an sich des Symposion!). In ihrer konkreten Tataufgabe fühlt sich die handelnde Seele durch alle Regionen der Nach- und Vorbilder, durch alle vier Seinsbereiche hindurch inmitten von Schein und Uneigentlichkeit im Augenblick der Selbstbestimmung mit dem reinsten Kraftzentrum des Guten, von dem alle Einsicht und Selbstheit kommt, lückenlos verbunden; es herrscht ein Kraftzusammenhang zwischen dem dieser höchsten Kraft verwandten „Guthaften", ἀγαθοειδές, in der Seele und jenem Erleuchtungsmittelpunkt; die Richtung läßt sich nicht angeben, *Telos*, Ziel und *Arché*, Ausgangspunkt der Kraft sind ineinandergebannt und entziehen sich der räumlichen Bezeichnung — es gibt keine Richtung von einem zum andern, sondern nur einen sich steigernden Kraftausgleich, der von beiden Punkten ausgeht.

Dieses Durchschlagen — von einem springenden Funken spricht Platons VII. Brief — aller Seinsregionen von der Einheit des Bewußtseins bis zur Einheit des höchsten Seins, von der individuellen Situation bis zum allgemeinsten Prinzip, erfolgt also in der Tiefenrichtung der übereinandergelagerten Seinsregionen und läßt deren Breite und Fülle außer acht — es muß an dem ethischen Grundphänomen liegen, daß es immer

und immer wieder, bei Kant in seinem sog. Formalismus, bei den späteren religiösen Ethikern in der isolierten Entscheidungssituation die Fülle der Wirklichkeit überspringt und ins Absolute hinausweist. Nun ist das „Absolute" Platons gegliedert auf die ganze Fülle der Wirklichkeit hin, die Seele soll sich für das sittliche Tun — wie ein haltendes Gefäß (*στέγον* Staat 586 a b), nicht wie ein Danaidensieb (Gorg. 493 b) — mit dem wahren Seienden erfüllen, und dieses Sein muß aufgeteilt, gelichtet sein, um den richtigen Weg der Tat zu ermöglichen. Aber für die Tat und infolgedessen für eine Seinsidee, die der Tat vorwiegend zugewandt ist, steht die Breitengliederung der Seinssphären als Problem im Vordergrund. So hatte der erste große Entwurf der Seinsidee die Probleme der „Teilhabe" der verschiedenen Seinsregionen aneinander und der Beziehung der einzelnen Teilinhalte jeder einzelnen Region, speziell der Ideensphäre, zueinander in kühnem Anlaufe mehr übersprungen als eigentlich gelöst: er hatte „erzwungen" — mit Parmenides zu reden —, daß es das alles gibt, ohne die Theorie dafür zu entwickeln. Das Bedürfnis nach einer Theorie mußte in dem Augenblicke eintreten, in dem der Philosoph nicht mehr primär in der Richtung jenes Tatstrahles aus der wertmäßig-dynamischen Spannung der Seinssphäre heraus philosophierte, sondern diese Seinsidee vollständiger auf einer neuen Stufe theoretischen Bewußtseins von innen erfaßte und sie als einen Zusammenhang reich gegliederter gegenständlicher Phänomene, also ontologisch betrachtete, ohne bei aller Annäherung an die Prosa des Gedankens, an den Begriff, etwas von der Fülle der ursprünglichen Anschauung preiszugeben.

Es kommt zu dem Neuanfange des platonischen Philosophierens, zu einer Selbstkritik, die das Hauptstück des Systems, die Ideenlehre, in Frage stellt. Was Platon so oft in seinen Dialogen eintreten läßt: „wir wollen von Anfang anfangen", dieses Prinzip des Terrassenaufbaus, hier greift es auf sein eigentliches, hinter den einzelnen Dialogen sichtbares Werk über. Platon kann, gedeckt in der noch mittelbaren Selbstdarstellung des Dialoges, diese Wendung mit größter Kraft durchführen; er hat die Kritik an der Idee, an ihrer bisherigen Form zunächst mit einer verwirrenden Schärfe ausgesprochen, und er konnte dies tun, weil sich die ursprüngliche Absicht nur noch deutlicher auf Grund dieser systematischen Katharsis wiederherstellen sollte; liegt es doch im Wesen der Seinsidee, der im eigentlichen Sinne genial gestalteten Form des Philosophierens, daß ihr nichts fremd geblieben ist, daß in ihrer Fortentwicklung nur mißverständliche Züge richtiggestellt und das in einer bestimmten Intuition nur flüchtig Angedeutete von der Peripherie her in den Blickpunkt gerückt zu werden braucht. Es wird nichts zurückgenommen, sondern nur aus einer tieferen Absicht verdeutlicht.

Über die äußeren Anstöße, die nach dem Staate Platon zu dieser Wandlung bestimmt haben können, können nur Vermutungen geäußert werden. Selbst wenn wir

mehr über die äußeren Vorgänge im Leben Platons wüßten, so müßte doch das Entscheidende immer aus der Interpretation des Werkes in seinem Zusammenhang gewonnen werden. Es läßt sich eine ganz neue Wichtigkeit des eleatischen Problemkreises konstatieren, wie ich glaube von vornherein im Zusammenhange mit der folgenreichsten Umbildung des Eleatismus, dem Atomismus bzw. den mathematischen Problemen, die sich an die zenonischen Aporien und deren möglichen, oben S. 49 angedeuteten historischen Hintergrund anschlossen. Wenn auch das mathematische Interesse, Platon nie ganz fremd, bereits in der zum „Staat" führenden Entwicklung eine feststellbare Steigerung erfahren hat, so gerät die mathematische Prinzipienlehre nun noch viel mehr in den Mittelpunkt der Lehre. Hier können äußere Begegnungen mit Theodoros, Theaitetos, Eudoxos einen Einfluß auf Platon ausgeübt haben. Voraussetzung hierfür ist die Konsolidierung des persönlichen Bundes mit gleichgesinnten Freunden und Verwandten zur Akademie, zur Schule, in der die Wissenschaften nun alle zu Worte kamen, besonders zunächst die Mathematik.

Die Einbeziehung der Mathematikgeschichte in die Platoninterpretation ist in vollem Gange. Burnets Early Greek Philosophy, die Forschungen der Historiker der Mathematik haben auf vieles aufmerksam gemacht, was allmählich in seiner Wichtigkeit erkannt wird. Die These der englischen Platoniker, daß „die Ideenlehre" aus einer pythagoreischen Doktrin stammt, Burnet, Early Greek Philosophy, Taylor, Commentar zu Platos Timaios, unter deren Einfluß bereits Sokrates stand, scheint mir in dieser Form nicht richtig, aber als heuristisches Interpretationsprinzip sehr wichtig. Die an mein Buch „Zahl und Gestalt b. Platon u. Aristoteles", Leipzig 1924, anknüpfende Literatur (Taylor, Gnomon 1926, S. 396; Forms and Numbers, Mind XXXV, N. S. No. 140, XXXVI, N. S. Nr. 141. D'Arcy Wentworth Thompson, Excess and Defect: or the little more and the little Less, Mind XXXVIII, N. S. No. 149. Toeplitz, Quellen u. Stud. l. c., Stenzel ibid. sowie Pauly-Wiss. Kroll, Real-Enzykl. „Speusippos") soll in einer Sonderbehandlung in den Quellen und Studien von den Herausgebern zusammengefaßt und auf eine eingehende Interpretation aller mathematischen Stellen bei Platon gegründet werden, zu denen später noch eine analoge Behandlung der mathematischen Stellen bei Aristoteles treten müßte. Die von Taylor und seinen Anhängern versuchte Aufhellung der Problematik durch moderne mathematische Theoreme wird für diesen Bereich eine ähnliche Wichtigkeit erhalten wie seinerzeit die Natorpsche Modernisierung und Tieferlegung der Probleme: eine Forderung, nichts zu vereinfachen und zu primitivieren, der man sich nicht wird entziehen können. — Die von mir bereits in den „Studien z. Entwicklung der platonischen Dialektik", Breslau 1916, dargestellte Wandlung der platonischen Motive und ihr Zusammenhang mit den Problemen der *Diairesis* (Begriffsspaltung) wird von den meisten anerkannt. Leisegang hat in seinen „Denkformen" 1928 gute Ergänzungen gegeben. Vgl. außerdem in diesem Handbuch die Darstellung der Erkenntnistheorie von Fr. Kuntze.

Der Kreislauf von der Kritik über die positive Erweiterung des Problembestandes und die ausdrücklichste Stellung der Seinsfrage bis zur Rückbeziehung des Gewonnenen auf die Probleme der Politik wird durch die Dialoge Parmenides-Sophistes-Politikos bezeichnet. Die Kritik an der sog. Ideenlehre im „Parmenides" ist geschichtliche Anknüpfung an den Eleatismus. Mühsam genug ist sie äußerlich hergestellt durch die Begegnung des ganz alten Parmenides mit dem ganz jungen Sokrates und wird programmatisch als Diskussion des Seinsbegriffes bezeichnet. Die erste These einer eben verlesenen Schrift des Zenon wird zum Anlaß einer Diskussion genommen. Sie lautet: wenn das Seiende vieles ist, so muß es sowohl ähnlich als unähnlich sein — und das ist unmöglich.

Dieser Nachweis soll negativ — so deutet Sokrates die Absicht Zenons (etwas zu ernst, wie dieser nachher erklärt) — die These des Parmenides beweisen, daß das All eins ist (128b).

Vom ersten Augenblick an wird das Sein von dem Begriff der Ähnlichkeit aus erörtert, von demjenigen Begriff, den die vergangene Phase der Ideenlehre für ihre Form der mimetischen Teilhabe ungeprüft verwandt hatte; der Sophistes leitet seine ganze Seinsproblematik ab aus einer Erörterung des *Mimesis*begriffes und schließt mit einer genaueren Definition des Nachahmenden, des *μιμητής*, als der Definition des Sophisten. Der Politikos setzt neu die Begriffe des Vorbildes, des *Paradeigma* und des Ähnlichen fest, und zwar in der Form, in der sie die Philosophie von Platons Nachfolger Speusipp beherrschen. Dies muß man festhalten; diese Rahmenprobleme werden gegenüber den behandelten Seinsfragen meist ungebührlich vernachlässigt, obwohl sichtlich der Angelpunkt der platonischen Entwicklung hier liegt, nämlich die Anknüpfung an die offen gebliebenen Fragen der Idee des Guten und des zu ihr gehörigen *Padeia*begriffes. Und sofort wendet Sokrates die Erörterung auf das mit der *Mimesis*form der Ideenlehre gegebene Phänomen der Spannung zwischen den Seinssphären, des *Chorismos*. Die Partikel *χωρίς*, abgetrennt, beherrscht die folgende Erörterung. Sokrates fragt zunächst, ob Zenon nicht wie er ein *Eidos* der Ähnlichkeit und Unähnlichkeit von den ähnlichen und unähnlichen Dingen unterscheide, die an diesem mehr oder weniger Anteil haben. Diese Dinge der Wirklichkeit könnten sehr wohl eins und vieles, ähnlich und unähnlich, ruhend und bewegt sein — so hatte Sokrates in der Tat auch Staat IV, 437d, über die Vereinigung von Bewegung und Ruhe reflektiert. Aber die Frage ist, ob auch die Ähnlichkeit selbst unähnlich, ob das Eins an sich Vieles werden könne; ich würde mich wundern, schließt Sokrates, wenn auch diese Ideen „vermischt" und gesondert werden könnten, wenn diese „Verlegenheit der Verflechtung", der wir leicht bei den sichtbaren Dingen begegnen, auch bei dem vorliegt, was nur mit dem schließenden Verstande (*λογισμῷ*) erfaßt wird (129e). Parmenides legt nun Sokrates ausdrücklich auf die Trennung der beiden Sphären fest und fragt ihn, bei welchen Gegenständen er diese Sonderung vollzogen hätte. Hier ist es nun sehr interessant, die Genesis der Ideenlehre zu verfolgen. Daß vom Gerechten, Schönen und Guten ein abgesondertes *Eidos* gedacht werden müsse, gibt Sokrates ohne Umschweife zu; bedenklich wird er schon beim *Eidos* des Menschen und beim *Eidos* des Feuers und Wassers. Und ganz zweifelhaft wird er bei den Begriffen von Haaren, Lehm und Schmutz — wo also die Wertspannung ganz und gar nicht möglich scheint (cf. Studien S. 25ff.). Nachdem die Stellung des Sokrates höchst unsicher geworden ist, wird nun sehr sinnreich gezeigt, daß in der „Teilhabe" der vielen einzelnen Sinnendinge an der einen Idee eigentlich die eine Idee zugleich als vielfach geteilt gedacht werden müsse — was Sokrates gerade bestritten hatte und auch jetzt nicht erklären kann. Die Idee ist also „zerteilt" zu denken; auf welche Weise, darüber fällt keine Entscheidung. Diese rein extensive Auffassung der Idee wird nun an der Idee der Größe und Kleinheit besonders durchgeführt — es ist die erste Stelle von den vielen, an denen ein mathematischer Hintergrund sichtbar wird.

Parmenides legt dem recht kleinlaut gewordenen Sokrates nun eine Reihe von möglichen Erklärungen und Verdeutlichungen des Ideenbegriffes vor, um sie alle zu widerlegen. Zunächst zwei erkenntnistheoretische Auffassungen: die Idee wäre die „Sicht", *μία ἰδέα*, unter der man etwa mehrere große Dinge als große zusammensieht. Aber diese Sicht, als das eine abgesonderte Große aufgefaßt, brauchte wieder eine neue Sicht, um die Anwendungsmöglichkeit, die Beziehung auf die Dinge, denen diese Bedeutung zukommt, begreiflich zu machen — was einen *regressus ad infinitum* bedeutet (das Argument des *τρίτος ἄνθρωπος*).

Der nächste Versuch, den Sokrates macht, schließt sich eng an den vorhergehenden an: ist die Idee nur in den Seelen als *Noema*? Parmenides, der die Einheit von Gemeintem und Seiendem gelehrt hat, widerlegt diese Auffassung durch seine eigene Ontologie:

jedes *Noema* ist ein *Noema* von etwas, von einem Seienden; es kann nicht Gedanke von nichts, ohne Bedeutung sein; denn dann hätte es keine Anwendbarkeit auf die Dinge der Wirklichkeit — es müßten denn diese nichts als Noemata sein. Sind die Dinge gegenständlich bestimmt, so sind es auch die *Noemata*, die sie meinen — und wir sind um keinen Schritt weiter. Nun schlägt Sokrates das Paradeigmaverhältnis, also einen neuen Fall des τρίτος ἄνθρωπος vor. Hiermit schließt dieser Abschnitt ab — das Ähnlichkeitsverhältnis war mit Absicht an den Schluß gestellt worden; nach den vorhergegangenen Erörterungen ist nichts mehr hinzuzufügen.

Parmenides erklärt, diese eben aufgewiesenen Schwierigkeiten im Verhältnis der Ideen zu den Dingen, die an ihnen teilhaben, wären noch gar nicht die größten. Die anderen könnte nur einer behandeln, der über ein ausgebreitetes Wissen verfüge und auch entlegeneren Gedankengängen zu folgen sich entschlösse — ein Hinweis auf das Folgende und wohl auch auf die mathematischen Kenntnisse, die für Platon immer mehr zur Voraussetzung werden, um gewisse Seinsfragen zu bewältigen.

Die neue Problemreihe, die noch größere Anstalten für ihre Auflösung erfordert als die erste, die durch den „*Chorismos*", die scharfe Trennung der Ideensphäre von der Welt der Wirklichkeit, entstand, ergibt sich aus der ersten. Mit der Auseinanderreißung der beiden Sphären der Ideen und der an ihnen teilhabenden Dinge hört auch die Erkennbarkeit der einen Sphäre von der andern aus auf; weder könnte der der konkreten Wirklichkeit angehörige Mensch diese Ideen in seine Seele aufnehmen, noch könnte etwa ein in der Ideensphäre denkendes göttliches Bewußtsein etwas aus der irdischen Sphäre verstehen und auf sie Einfluß gewinnen oder auch nur zu gewinnen suchen. Das wahre Wissen an sich könnte von der „menschlichen Natur" nicht erkannt werden, ihm fehlte die Kraft des Erkanntwerdens, die δύναμις τοῦ γιγνώσκεσθαι, die der Sophistes (248 d) ausdrücklich zum Thema macht.

Von hier aus wird das anderwärts formulierte Problem der ἀληθὴς δόξα, der richtigen Vorstellung (im doppelten Sinne als richtiger Gedanke eines konkreten menschlichen Wesens über Ideelles oder als die aus ideellen Bestandstücken sich aufbauende Erkenntnis eines konkreten Gegenstandes) in seiner ganzen Wichtigkeit sichtbar (Studien, S. 71 ff.). Eng verknüpft mit diesem in der Tat noch fundamentaleren, weil das erste einschließenden Motiv ist ein weiteres: die gegenseitige Beziehung von Ideen aufeinander (etwa der Herrschaft zur Sklavenschaft) müßte auch streng getrennt werden von jeglicher Auswirkung dieses Verhältnisses auf die sie nachahmenden Dinge (ὁμοιώματα oder wie man sie bezeichnen mag). Diese gleichnamigen Verhältnisse unter Menschen wären streng auf sich selbst, nicht etwa auf die Beziehung der εἴδη untereinander gestellt (133 d), also auch Erkenntnis und Erkanntes in der einen Sphäre und in der anderen Sphäre ganz voneinander getrennt. Dies gibt also noch einen weiteren Grund ab für die Isoliertheit der wahren, eigentlich ideellen Erkenntnis von der menschlichen Seele.

Aber hier liegt zugleich der Ansatz zur Lösung; von der Tatsache aus, daß Ideen miteinander zusammenhängen, daß sich ihr Sinn nur darstellt in bezug auf den Sinn anderer Ideen, werden diese Bedeutungszusammenhänge (κοινωνία) den Weg zu einer anderen Auffassung des ganzen Ideenproblems bereiten helfen. Obwohl die große Frage noch lange offen bleiben wird, wie dieser Weg herausführt aus dem Reiche der Ideen in die Sphäre der Wirklichkeit, ins psychische und dingliche Sein, so wird doch in dem Ausgang des Vorgespräches immer deutlicher gesagt, daß mit der Widerlegung eines abgesonderten Ideenreiches nicht auch zugleich die Annahme von Ideen überhaupt widerlegt sei. Wollte jemand diese schlechthin leugnen, so würde er die Möglichkeit des „Sich-

unterredens", *τὴν δύναμιν τοῦ διαλέγεσθαι*, der Verständigung über Gegenständliches, zerstören; man wüßte nicht, worauf man sein Denken (*διάνοια*) richten sollte, wenn nicht ein *Eidos* immer als mit sich identisch bestimmt würde (135 b). So wird Sokrates noch einmal ausdrücklich belobt, daß er darauf bestanden hätte, die Fragen des Zenon nicht für den Bereich des Sichtbaren zu untersuchen, sondern für jene Gegenstände, „die einer in der Tat am ehesten mit dem Logos erfassen und als *Eide* ansprechen könnte" (135 e). Freilich bedarf es als Vorübung einer dialektischen „Gymnastik", eines „Durchziehens" und Beweglichmachens mit Hilfe der von vielen verachteten hypothetischen Kunst, die prüft, was aus gewissen Annahmen sich ergibt, und zwar aus den positiven und negativen Annahmen. Wir kennen Platons Interesse für dieses Verfahren vom Protagoras und dem letzten mathematischen Beispiel des Menon her. Es müßten folgende Fragen behandelt werden (136 a 4): „Wenn z. B. vieles ist, was sich für das Viele selbst in bezug auf sich und auf das Eins und für das Eins in bezug auf sich und auf das Viele ergeben muß. Und zweitens, wenn vieles nicht ist, was sich für das Eins und das Viele in bezug auf sich selbst und aufeinander ergeben wird. Und wenn du drittens die Hypothesis machst: es gibt Ähnlichkeit oder nicht, was sich bei jeder Hypothesis sowohl für das Vorausgesetzte wie für das andere in bezug auf sich und in bezug aufeinander ergibt. Und ebenso verhält es sich bei dem Unähnlichen und bei Bewegung und Ruhe und Werden und Vergehen und beim Sein selbst und beim Nichtsein. Und mit einem Wort: von welchem beliebigen Ding du zugrunde legst, es sei oder es sei nicht oder erlitte irgendeinen beliebigen Zustand, immer muß man das erforschen, was sich in bezug auf es selbst und auf jedes Einzelne von den anderen, das du gerade herausgreifst, ergibt und in bezug auf mehrere von diesen Begriffen und schließlich auf alle in der gleichen Weise" usw.

Wir sehen, daß hier die Themen der früheren Dialoge — des Phaidon, der aus der Unsterblichkeits- und Ideenlehre heraus die große Frage von Werden und Vergehen behandelte (95 e), und die der folgenden, besonders des Sophistes und Philebos, vereinigt sind. Wenn auch das Eins, das Sein und die Vielheit im Parmenides immer das eigentliche Thema bleibt, so lehrt doch der Verlauf, daß Ähnlichkeit, Bewegung, Werden und ihre Gegensätze organisch herauswachsen aus der Diskussion des Eins und des Vielen. Dadurch wird zwar die ontologische Hauptabsicht Platons, das Eins und noch ein anderes Prinzip als die *ἀρχαί* der gesamten *κοινωνία τῶν εἰδῶν* aufzuweisen, in diesem Dialog noch nicht begrifflich bezeichnet, aber, was noch mehr ist, als dialektischer Vorgang in schlichter Anknüpfung an die geschichtliche eleatische Situation anschaulich vorgeführt. Wir sehen, wie aus diesen beiden Prinzipien, wenn sie richtig gefaßt sind, ein unerhörter Reichtum quillt — wir sehen das vor unseren Augen sich abspielen. Parmenides entschließt sich auf die Bitten des Sokrates und des Zenon zu dem schweren Werk dieses trotz des Urteils der unwissenden Menge unentbehrlichen „Durchgehens und Schweifens durch alles; diese doppelte Charakteristik *ἡ διὰ τούτων διέξοδος καὶ πλάνη* bezeichnet die positive und negative Seite des nun folgenden dialektischen Geschäftes.

Die beiden Thesen, Thesis und Antithesis, werden folgendermaßen unterschieden: *εἰ ἕν ἐστιν* und *ἓν εἰ ἔστιν*. Die verschiedenen Akzente auf dem „Ist" bezeichnen den Unterschied zweier Arten des Seins. Der ganze Zusammenhang lehrt, daß mit dem unbetonten „Sein" nicht aus dem Bedeutungsgehalt des *ἕν*, des Eins, herausgegangen werden soll, dieses also „für sich" betrachtet werden soll. Dieses „Sein" ist einfach gleich

„Bedeuten", wobei man auf jede Erweiterung oder Aufspaltung des Bedeutens in der Weise, daß irgendetwas (irgendein Ausdruck) irgend etwas anderes (einen Sinn) bedeutet, ausdrücklich verzichten muß. Da wir dieses ἕν in der Seele haben, da wir es meinen, es also eine δόξα von uns Menschen ist, über die wir uns mit Platon und Parmenides verständigen, und wir von dieser *Methexis* des „γιγνώσκεσθαι" beim besten Willen nicht absehen können, so bleibt Platon nichts anderes übrig, als zunächst die Bedeutung des ἕν innerhalb der Bedeutungssphäre selbst zu isolieren, das Eins von jeder Art des Vielen freizuhalten. Mehr können wir als in der Zeit existierende, denkende psychische Subjekte zunächst nicht tun — und mehr kann Platon uns auch nicht anmuten.

Er zeigt nun, wie die reine isolierte Bedeutung des ἕν sich der Reihe nach von einer Bedeutung nach der anderen abhebt; weder — noch ist die Begriffsform, in der allein über dieses Eins Aussagen gemacht werden können: weder Teil noch Ganzes kann es, sein; denn dann enthielte es einen Bezug auf Vieles. Daraus ergibt sich weiter, daß es weder Anfang noch Ende haben kann; also, da diese beiden, sowohl ἀρχή wie τελευτή, unter den Oberbegriff des *Peras* fallen — eine übrigens für den „Philebos" nicht unwichtige Feststellung — so ist es „unbegrenzt", ἄπειρον. Ferner gestaltlos, also weder rund noch gerade — die erste sichtliche Korrektur am historischen Parmenides! nicht in sich noch in einem anderen, weder bewegt noch ruhend usw. Diese Ausschließungen gehen auf die räumliche Existenz des Eins und schließen sie aus.

Man darf vermuten, daß Platon hier von mathematischen Diskussionen nicht unbeeinflußt ist, etwa von der Erörterung des Begriffes Punkt; die Akademie hatte in seiner Definition vermieden, ihn schlechthin als dimensionslos aufzufassen; später werden die Probleme der Berührung, des ἐφεξῆς, Nacheinander, und des ἔχεσθαι, Angrenzend, erörtert (148 d ff.), vgl. Aristot. Phys. V c 3.

Es folgen eine Reihe logischer Sachverhalte. Das Eins kann weder mit sich noch mit einem anderen identisch, ταὐτόν, noch anders als es selbst oder ein anderes, ἕτερον, sein. Denn in jedem Falle wird das Eins entgegen seiner eigentlichen absoluten Bedeutung in Gedanken doppelt gesetzt. Eins und dasselbe ist bedeutungsmäßig verschieden; käme dies „Selbe" dem Eins zu, so trüge es eine Mehrheit von Bedeutungen an sich. Deswegen kann es auch weder sich noch einem anderen ähnlich sein. Ähnlich sein einem andern heißt dasselbe „irgendwie" erfahren wie ein anderes. Dasselbe-sein ist wieder von Eins-sein verschieden; das Eins erführe wieder eine Mehrheit, 140 a: Ἀλλὰ μὴν εἴ τι πέπονθε χωρὶς τοῦ ἓν εἶναι τὸ ἕν, πλείω ἂν εἶναι πεπόνθοι ἢ ἕν, τοῦτο δὲ ἀδύνατον.

Daß Ähnlichkeit nur partielle Identität bedeutet, ist durch den Zusatz ποῦ zwar angedeutet (139 d 8), aber nicht dahin verwendet, daß eine „teilweise" Identität das ἕν zum μεριστόν, zum Geteilten machen würde.

Ferner kann das Eins weder gleich noch ungleich sein; gleich sein heißt dieselben Maßeinheiten wie ein anderes haben, erstens aber hat das Eins, wie wir sahen, überhaupt keinen Anteil an dem „Selben", also auch nicht an demselben Maße. Ungleichheit setzt Gleichheit als Maßstab voraus, es ist größer oder kleiner als ein anderes, und beides wird durch das dazwischen liegende Gleiche begrifflich bestimmt. Außerdem macht überhaupt das Messen notwendig das Gemessene wieder zu einem μεριστόν, zu einer Vielheit von Teilen (140 b 6 — d 2).

Größer als — kleiner als, gleich, Maß, σύμμετρον weist wieder wie auch das Spätere auf die mathematischen Anwendungsmöglichkeiten aller dieser grundsätzlich hinter aller Logik und Mathematik zugleich liegenden Prinzipienerörterungen hin, und spielt in der akademischen Proportionenlehre — diese ist ja schließlich bei jedem Messen vorausgesetzt — eine wichtige Rolle (vgl. zur Theorie des Logos bei Arist. l. c.).

Der nächste Gedankengang schließt dieses Eins von der Zeit aus und die Zeit von ihm: es könnte überhaupt bei dieser Hypothesis nicht in der Zeit sein. Älter, gleichaltrig und jünger als etwas anderes kann es nicht sein auf Grund des vorher bewiesenen Ausschlusses von gleich, demselben und ähnlichen. Aber auch nicht älter, als es selbst

oder jünger oder gleich alt — und dieses in der Zeit Fortschreiten und sich auf deren frühere Phasen Beziehen, zugleich aber in derselben Zeit verharren und der folgenden entgegengehen heißt in der Zeit sein. „Also in keiner Zeit ist, wird oder ist geworden das Eins; es hat keinen Anteil an der vergangenen, der jetzt gegenwärtigen und der künftig kommenden Zeit. *Εἰ ἄρα τὸ ἓν μηδαμῇ μηδενὸς μετέχει χρόνου, οὔτε ποτὲ γέγονεν οὔτ' ἐγίγνετο οὔτ' ἦν ποτέ, οὔτε νῦν γέγονεν οὔτε γίγνεται οὔτε ἔστιν, οὔτ' ἔπειτα γενήσεται οὔτε γενηθήσεται οὔτε ἔσται . . .*"

Kann etwas nun auf irgendeine andere Weise als gemäß einer von diesen Bestimmungen am Sein Anteil haben? (141e).

Ἔστιν οὖν οὐσίας ὅπως ἄν τι μετάσχοι ἄλλως ἢ κατὰ τούτων τι;

„Also hat das Eins auf keine Weise am Sein Anteil. Also ist es auf keine Weise. Es ist also auch gar nicht so, daß es ein Eins sein könnte; denn dann hätte es am Sein Anteil. Also ist dies Eins weder eines noch ist es überhaupt. Kann dem Nichtseienden etwas sein oder kann an ihm etwas sein? Nein. Ihm kommt kein Name, kein Begriff (Logos), kein Wissen, keine Wahrnehmung und keine Doxa zu; es wird also weder benannt noch gemeint noch gedacht noch erkannt, noch etwas von ihm wahrgenommen (etwa sein Name)." „Es scheint nicht." „Kann es sich also mit dem Eins so verhalten?" „Nein" (141e — 142a). Wir haben also von diesem Eins gar nicht gesprochen — wir haben es ja dauernd mit dem in Beziehung gesetzt, das sein Begriff ausschloß. Es ist also ein Nichts gewesen; es hat sich die erste Hypothesis, das zuerst Gemeinte, in sich selbst aufgelöst; es gibt keine für sich stehende Idee, keine isolierte Bedeutung. Was wir in der Sphäre der Begriffe selbst zu isolieren versucht haben, verschwindet überhaupt für unser Denken; was keine Verbindung mit Nachbarbegriffen hat, hat auch keine mit unserer Seele.

Mit der neuen These *ἓν εἰ ἔστιν* (142b) ist eine völlig andere Situation gegeben. Die Betonung des *ἔστιν*, des Ist, macht eine dem Ergebnis der ersten These strikt entgegengesetzte Voraussetzung: Das Eins ist. Wir wissen aus dem ganzen ersten Beweisgange, daß damit zu dem unmittelbaren Bedeutungsgehalt „Eins" etwas Wesentliches hinzugefügt ist; *εἰ ἓν ἕν* ist etwas anderes als *εἰ ἓν ἔστιν*; das Sein *οὐσία* und das Eins *ἕν* ist nicht dasselbe. Sagen wir also die *οὐσία* vom *ἕν* aus, so ist dieses nicht mehr eins, sondern es ist bereits ein Geteiltes; *ἓν ὄν*, das seiende Eins, ist das Ganze, *ἕν* und *εἶναι* sind seine beiden Teile, diese Teile ihrerseits sind Teile dieses Ganzen.

Aber diese beiden Teile lassen das Ganze nicht los; beide sind auch als Teile eins und seiend; der kleinste Teil besteht aus zwei Teilen, und dies hört bei weiterer Teilung nicht auf; das Seiende hat immer das Eins und das Eins immer das Seiende, jeder entstehende Teil ist immer zwei geworden, das Zweiwerdende ist niemals eins; das Eins ist unendlich an Menge (143a).

Wir stehen hier an den *ἀρχαί* der platonischen Ontologie: das Eins und eine — später näher zu bestimmende — Zweiheit sind die Prinzipien des Seins! Wir bezeichnen diesen Punkt, ohne den Gedankengang zu unterbrechen.

Und doch können wir in Gedanken (*ἐν τῇ διανοίᾳ*) sehr wohl das Eins vom Sein, überhaupt von allem, woran es Teil hat, trennen. Denn „etwas anderes ist das Sein, etwas anderes ist das Eins". Nicht durchs Einssein sind beide ein anderes, *ἕτερον*, sondern durch die neue Bedeutung des Anderen. Das Andere ist nicht dasselbe wie das Sein noch wie das Eins (143a — b).

Verbinden wir zwei dieser Bedeutungen in beliebiger Paarung, so ist dieses „beide", *ἀμφοτέρω*, das die Zusammenfassung bezeichnet, eine neue Benennung (*καλεῖσθαι*). Dieses Paar, das aus zwei *ἕν* besteht, kann ich mit einem *ἕν* zur Dreiheit vereinigen, habe damit gerade und ungerade Zahlen, die in beliebiger Erweiterung der fundamentalen Begriffe schließlich die ganze Zahlenreihe ergeben; mit dem Eins, sofern es als

seiend gemeint wird, ist also das Viele und damit die Menge der Zahlen gegeben (143 c — 144 a).

Wie das Sein nun ins Unendliche verteilt ist, so auch das Eins; wo überall Seiendes ist, da ist es eins, sei es das Größte oder Kleinste: die Teile des ἕν sind gleich viele wie die Teile des Seienden, von dem das Eins so zerstückelt wird. Die paradoxe Vereinigung vom Eins und Vielen, dieses Fundamentalgesetz, überträgt sich sinngemäß auf alle die Bestimmungen, die dem Eins in dem Gedankengang der ersten Thesis eben wegen des vorausgesetzten Ausschlusses des Vielen abgesprochen werden mußten. So ist es unendlich und begrenzt, es ist in sich und in einem andern, ruhend und bewegt (144 b — e). 10

Die zeitliche Bestimmung des „Immer" wird zur Bestimmung dieses Seinsverhaltens verwandt (146 a). Später wird ganz ausführlich die Beziehung dieses Eins zur Zeit erörtert, 154 c ff.; ist doch Existieren, εἶναι, nichts anderes „als Teilhaben am Sein (οὐσία) mit gegenwärtiger Zeit". „War" heißt Gemeinschaft (κοινωνία) am Sein mit der vergangenen und „wird sein" mit der zukünftigen Zeit (151 e). Was am Sein Anteil hat, hat also an der Zeit Anteil, und zwar an der verlaufenden Zeit (πορευομένου χρόνου) (152 a).

Wie am Ende des ersten Beweisganges der Ausschluß jenes absoluten Eins von der Zeit der endgültige Beweis seiner Nichtexistenz war, so ist hier das Verhältnis zur sich fortbewegenden Zeit der abschließende Beweis für die Existenz des anderen Eins. Diese Existenz besteht, wie wir vorausgreifend einfügen, in der Möglichkeit, benannt, gemeint, gewußt und wahrgenommen zu werden (155 d) — genau entsprechend dem Ausschluß dieser Möglichkeit am Ende der ersten These. In dieser Möglichkeit ist die Existenz des seienden Eins beschlossen: es ist dasselbe in den verschiedenen Akten seiner Erfassung und muß deshalb an der Zeit teilhaben. Es ist in diesen verschiedenen Formen seiner δύναμις τοῦ γιγνώσκεσθαι immer neu gegenwärtig; es ist nicht ein sog. zeitlos identischer Begriffsinhalt, wie frühere Erkenntnistheorie es gern ausdrückte, sondern es kommt selbst mit in die Zeit hinein, es ist kein lebloses starres bewegungsloses Sein (Soph. 249 a), sondern es ist auch in der Sphäre seines Seins in Bewegung; es verknüpft sich mit anderen Ideen, entläßt diese aus sich — wir erkennen unschwer, wie die frühere dynamische Seinsidee Platons hier durchaus nicht aufgegeben ist, sondern im Gegenteil nur klarer aus neuen Aufgaben neu verstanden wird; oder da sie ja im Erkanntwerden ihr Sein entfaltet und damit dem ewig „fließenden Sein" der Seele „verwandt" bleibt, und dieses verwandte Sein der Seele in jenem gegenständlichen Sein beschlossen ist, indem „Denken und des Gedankens Ziel" sich hier neu als dasselbe begründet, so können wir auch sagen: das Sein begreift sich selbst, indem es in die Zeit und damit in die Bereiche von ἐπιστήμη, δόξα, αἴσθησις, also εἰς ἀνθρώπου φύσιν eintritt.

Der gegenständlich gerichteten Theorie Platons stellt sich dies alles einfach an der Zeitlichkeit des seienden Eins dar. Das Eins, kraft der ideellen Vielheit, die aus ihm herausquillt, wird älter als es selbst, aber zugleich jünger; ist es doch „dasselbe", das mitgeht mit der Zeit. Hierbei überspringt es nicht das Jetzt, die Grenze von dem, was „war" und dem

„wird Sein"; daß das Jetzt, jener Inbegriff der erlebten Zeit, dem Eins zugänglich ist, ist auf Grund der angedeuteten Doppelheit der platonischen Seinsidee selbstverständlich. Das Eins hält inne mit dem Älterwerden, wenn es aufs Jetzt trifft; hier wird es nicht, sondern ist bereits älter; vorschreitend würde es vom Jetzt nicht erfaßt werden. Es ist also das Vorschreitende so zu denken, daß es das Jetzt und das Nachher „berührt" (ἐφάπτεται); es läßt das eine los und greift auch nach dem anderen, ist also dazwischen (μεταξύ). Also ist das Eins, wenn es auf das Jetzt stößt, sowohl älter als auch jünger als es selbst. Da aber das Jetzt das Eins durch sein ganzes Sein hindurch begleitet (152 e), so ist und wird es auch immer zugleich älter und jünger als es selbst. Da es aber die gleich große Zeit ist und wird wie es selbst, so ist es auch gleichaltrig mit sich selbst.

Man vergleiche zu diesem den Präsenzbegriff der prinzipiellen Psychologie: Hönigswald, Die Grundlagen der Denkpsychologie, S. 84. Auf die handgreiflichen Beziehungen zur fundamentalontologischen Analyse von „Sein und Zeit" braucht nicht verwiesen zu werden; sie springen in die Augen.

Diese Paradoxie, die auf dem oben geschilderten Mitgehen des Eins mit dem verfließenden Denken, seiner Unstarrheit, beruht, stellt sich nun Platon immer auch von der Seite dar, die zugleich den Zahlcharakter des Eins in sich begreift; daher die immer engere Verknüpfung von *Eidos* und Zahl. Der vermittelnde Begriff ist natürlich hierbei das Eins in dem Sinne, wie es sich hier vor uns ausbreitet.

Platon schließt an die Erörterung, die aus der Zeitlichkeit des Eins sein „Alter", d. h. seine Beziehung zum Zeitverlauf erschloß, den Gedankengang an, der das ἕν zum πρώτον, das Eins also zur Ordinalzahl macht. Wenn das, was dem Eins gegenübersteht, ἕτερα, andere (Neutr. Pluralis) sind, so sind sie mehr (πλείω) als eins: das andere, ἕτερον, wäre eins, also steht dem Eins eine Menge (πλῆθος) gegenüber, die an einer „mehreren Zahl", πλείονος ἀριθμοῦ, Anteil hat als das Eins. Da nun bei der Zahl das „Weniger" vor dem Mehreren entsteht, so ist das wenigste (ὀλίγιστον) das erste; also ist das Eins das erste von allem, was Zahl hat. Es hat aber alles andere Zahl, wenn es anderes im Plural, ἄλλα ist. So ist also das Eins zugleich πρώτον und πρεσβύτερον, älter und ehrwürdiger, das andere, τὰ ἄλλα dagegen jünger, νεώτερα (153 a b).

Aber der Blick auf die Zahlenreihe enthüllt neue Paradoxa. Das Eins hat Teile, und unter diesen infolge seiner Zeitlichkeit Anfang, Mitte und Ende. Wenn diese Teile nun in der Zeit entstehen, so ist das Eins, dessen Teile doch diese waren, erst fertig, wenn das Ende, das Letzte geworden ist; daher ist, wenn dieses Eins nicht gegen die natürliche Ordnung, παρὰ φύσιν, entsteht, das Eins als Ganzes jünger als das andere. Aber der Anfang, wenn er ein Teil ist des ganzen Eins, und somit ein jeder Teil als einer, kann doch nicht ohne das Eins sein; dieses kann also im Werden vom ersten bis zum letzten nichts verlassen; es geht mit allen Teilen mit, ist also gleichaltrig. Also ist das Eins älter, gleichaltrig, und jünger als das Andere, wie es auch im Verhältnis zu sich selbst älter, gleichaltrig und jünger ist (153 b — 154 a).

In einem neuen Beweisgange wird das Älter- und Jüngerwerden behandelt; es wird weder älter noch jünger als das andere, denn es kann nicht älter werden als es unmittelbar bei seinem Entstehen war, und auch nicht jünger; denn gleiches zu ungleichem hinzugefügt, zu Zeit oder zu irgendetwas anderem, verändert die ursprüngliche Ungleichheit nicht. So ist zwar und ist geworden (γέγονε) das Ältere älter, wird es aber nicht mehr im Verlaufe der Zeit (154 a — c).

Um die Gegenthese zu beweisen, daß auch eine Veränderung ins Werden eintritt, wird nun nicht mehr das Älterwerden von der Differenz der Lebensalter, sondern nach deren Verhältnis bestimmt; danach ergibt sich, daß im Verlaufe der Zeit das Jüngere im Verhältnis zum Älteren immer älter wird und umgekehrt, die Entwicklung also nach dem Gegensätzlichen stattfindet; wer doppelt so alt ist wie ein anderer, ist im nächsten Jahre schon im Verhältnis jünger geworden; der „Logos", das Verhältnis, ist kleiner geworden (154c — 155b).

Hier wird es wieder besonders deutlich, daß Platon an Sachverhalte denkt, die auch mathematisch relevant sind; der oben gesperrte Zusatz zeigt, daß er allgemeinere Gesetzmäßigkeiten, die nicht nur für das Verhältnis zunehmender Zeitgrößen gelten, im Auge hat. Für jeden Logos, jedes Verhältnis zweier beliebiger Größen gilt der Satz, daß er sich ändert, wenn zu beiden Größen gleiche Größen hinzugefügt oder weggenommen werden, während die Differenz immer dieselbe bleibt. Solche gemeinsamen Gesetzmäßigkeiten (*κοιναί*) haben die Akademie sehr beschäftigt (s. Speusippos l. c.) und eine allgemeine Proportionslehre ist eine der wichtigsten Brücken zwischen Zahl und Idee (siehe die Literatur oben S. 128). Eine Stelle wie diese hier ist für die Gesamtauffassung des „Parmenides" und seiner logisch-mathematischen Schichten zu beachten; z. B. hat die „Ableitung" der Ordinalzahl ebenfalls nur paradeigmatische Bedeutung für einen allgemeineren Ordnungsgedanken, der dahinter steht.

Die Schlußfolgerung ist bereits oben vorwegnehmend besprochen worden; sie ist grundsätzlich höchst wichtig und wird uns beim Sophisten, der sie auseinandergelegt darstellt, noch beschäftigen. Während bei der ersten Hypothesis sich der Gegenstand unserer Erörterung für ein endliches Denken auflöste, ist das hier behandelte Eins dadurch als existent bewiesen, daß wir mit ihm „operieren", daß wir es in unserem gedanklichen Umgang haben: *πράττομεν περὶ αὐτοῦ*. So lautet die Folgerung also zusammenfassend (155 d):

Es war also das Eins, und es ist und es wird sein, und es wurde und es wird und es wird werden. Und es besteht etwas für es und von ihm, und zwar in Vergangenheit und Gegenwart und Zukunft. Es gibt also auch von ihm ein Wissen und eine Vorstellung und eine Wahrnehmung, sofern wir auch jetzt in allen diesen Weisen mit ihm umgehen. Es hat also auch einen Namen und eine Bedeutung, und es wird benannt und gemeint. Und alles, was von derartigem an anderen Dingen ist, ist auch an dem Eins.

Ἦν ἄρα τὸ ἓν καὶ ἔστι καὶ ἔσται καὶ ἐγίγνετο καὶ γίγνεται καὶ γενήσεται. . . . Καὶ εἴη ἄν τι ἐκείνῳ καὶ ἐκείνου, καὶ ἦν καὶ ἔστιν καὶ ἔσται . . . . Καὶ ἐπιστήμη δὴ εἴη ἂν αὐτοῦ καὶ δόξα καὶ αἴσθησις, εἴπερ καὶ νὺν ἡμεῖς περὶ αὐτοῦ πάντα ταῦτα πράττομεν . . . Καὶ ὄνομα δὴ καὶ λόγος ἔστιν αὐτῷ, καὶ ὀνομάζεται καὶ λέγεται · καὶ ὅσαπερ καὶ περὶ τὰ ἄλλα τῶν τοιούτων τυγχάνει ὄντα, καὶ περὶ τὸ ἓν ἔστιν.

Der nächste Beweisgang führt die „ganz merkwürdige Wesenheit" des „Plötzlich" ein (*ἡ ἐξαίφνης αὕτη φύσις ἄτοπος . . .* 156d 6).

Sie ist der Übergang von einer der gegensätzlichen Bestimmungen des Eins zur anderen, die gleichzeitig miteinander unverträglich sind, also das eigentliche Prinzip des Werdens in allen seinen Formen (156a 5). Dieser Begriff erst macht die Erörterungen des zweiten Teiles zur Dialektik. Er ist vorbereitet in der dynamischen Seinsidee als Eros, der auch den Übergang von einem Gegensatz zum anderen erklärt; hier erscheint das entsprechende Prinzip als ein Grenzbegriff der Zeit, streng zu scheiden

vom Jetzt, vom *νῦν*, das die Tendenz zur Ausbreitung hat. Logisch gefordert aus der Gegensätzlichkeit des seienden Eins zeigt das „Plötzlich" die innerste Verknüpfung der ideell-logischen Region der *Eide* mit der Zeit — die alte und wieder neue Frage, ob nicht Widerspruch und Identität nur mit Hilfe der Zeit begrifflich erfaßt werden können, ist eine Teilfrage, die für Platon in einem umfassenden Seinsbegriff aufgehoben ist, von dem aus ihre Bejahung selbstverständlich ist.

Mit dem nächsten Beweisgange wendet sich Platon zu dem, was dem Prinzip des Eins als „die anderen", *τὰ ἄλλα*, gegenübersteht. Fragte er vorher, was mit dem Eins geschieht, wenn es nicht losgelöst, sondern in Gemeinschaft mit ihnen betrachtet wird, so fragt er nun umgekehrt, was mit den „Anderen" in dieser Gemeinschaft vorgeht, welche Einwirkungen sie erfahren (157b 6): *ἓν εἰ ἔστι, τἆλλα τοῦ ἑνὸς τί χρὴ πεπονθέναι.* Die Antwort läßt sich so zusammenfassen: die anderen können nicht selbst eins sein, müssen aber am Eins teilhaben, indem sowohl die Teile, aus denen diese anderen bestehen, „jeglicher" als ein Teil am Eins Anteil haben, als auch das Ganze, als dessen Teile sie erst dies, eben Teile, sind, als eine „Idee" zusammengefaßt ist. Schon wiederholt war vorher das Eins als Zusammenfassung einer Menge gebraucht worden; hier steht es einmal wörtlich da (157d 7): *Οὐκ ἄρα τῶν πολλῶν οὐδὲ πάντων τὸ μόριον μόριον, ἀλλὰ μιᾶς τινος ἰδέας καὶ ἑνός τινος ὃ καλοῦμεν ὅλον, ἐξ ἁπάντων ἓν τέλειον γεγονός, τούτου μόριον ἂν τὸ μόριον εἴη.* Platon betont aufs Stärkste, daß das dem Eins Gegenüberstehende, sofern es nicht am Eins Anteil hat, *πλῆθος*, Menge ist, „auch wenn man gedanklich den winzigsten Teil davon abtrennt" (158c 2): *εἰ ἐθέλομεν τῇ διανοίᾳ τῶν τοιούτων ἀφελεῖν ὡς οἷοί τέ ἐσμεν ὅτι ὀλίγιστον. . . . .* Auch damit wird an wichtige mathematische Probleme gerührt (Exhaustion). Vgl. dazu 164c 8 *ἕκαστος, ὡς ἔοικεν, ὁ ὄγκος αὐτῶν ἄπειρός ἐστι πλήθει, κἂν τὸ σμικρότατον δοκοῦν εἶναι λάβῃ τις, ὥσπερ ναρ ἐν ὕπνῳ φαίνεται ἐξαίφνης ἀντὶ ἑνὸς δόξαντος εἶναι πολλὰ καὶ ἀντὶ σμικροτάτου παμμέγεθες πρὸς τὰ κερματιζόμενα ἐξ αὐτοῦ.* „Wenn wir also diese andere Wesenheit für sich betrachten, so ist was wir von ihrer Art jeweilig sehen, unbegrenzt der Menge nach", 158c 5: *Οὐκοῦν οὕτως ἀεὶ σκοποῦντες αὐτὴν καθ' αὑτὴν τὴν ἑτέραν φύσιν τοῦ εἴδους ὅσον ἂν αὐτῆς ἀεὶ ὁρῶμεν ἄπειρον ἔσται πλήθει.* Hier ist deutlich zu lesen, welches Prinzip Platon dem Eins gegenüberstellt — eine mögliche Menge, eine unbestimmte Zweiheit. Bestimmt wird sie — was die Überlieferung über diese Prinzipien immer wiederholt — durch die Teilhabe an dem Eins; so steht es auch hier: sofern jeglicher einzelne Teil der Menge Teil ist, haben die Teile bereits eine Begrenzung (*πέρας*) gegeneinander und gegen das Ganze, und das Ganze gegen die Teile. Den „Dingen", die anders sind als das Eins (das Fehlen des Neutrum Plur. im Deutschen erschwert den Ausdruck), begegnet es, auf Grund des Zusammentreffens von dem Eins und ihnen selbst, daß ein anderes in ihnen eintritt, was Begrenzung bewirkt; ihre eigene Natur an ihnen selbst bewirkt Unbegrenztheit (oder ist Unbegrenztheit, nach der anderen Überlieferung) (158d 2): *Τοῖς ἄλλοις δὴ τοῦ ἑνὸς συμβαίνει ἐκ μὲν τοῦ ἑνὸς καὶ ἐξ ἑαυτῶν κοινωνησάντων, ὡς ἔοικεν, ἕτερόν τι γίγνεσθαι ἐν ἑαυτοῖς, ὃ δὴ πέρας παρέσχε πρὸς ἄλληλα · ἡ δ' ἑαυτῶν φύσις καθ' ἑαυτὰ ἀπειρίαν* (ἀπειρία).

Platon unterstreicht hier, daß ein zweites, wesensmäßig anderes Prinzip dem Eins entgegenstehen muß, damit das Eins selbst wirklich werden kann. Zugleich sind diese Ausführungen wichtig für die Grundabsicht des „Philebos", der *Peras*, *Apeiron* und das aus beiden gemischte Sein entwickelt. *Peras* und Eins ist scharf gesehen nicht dasselbe, *Peras* ist die Verfassung, in die das Eins „die anderen Dinge" bringt, die an sich *Apeira* sind; Platon schließt deshalb noch einmal ausdrücklich: so ist das als Anderes dem Eins Entgegenstehende als Ganzes und

nach seinen Teilen einerseits unbegrenzt, andererseits hat es am *Peras* teil.

Hieraus ergibt sich, daß die Anderen, je nachdem, ob sie an sich oder unter der Einwirkung des Eins betrachtet werden, alle die entgegengesetzten Eigenschaften haben können, wie ähnlich und unähnlich usw. — „das werden wir unschwer finden", schließt Platon nach wenigen Beispielen 159a.

Schon hier kürzt Platon die Beweisgänge ab, und dies geschieht im folgenden noch stärker. Nachdem die Notwendigkeit der zwei *Archaí* des Seins, des Eins und der ἄλλα und ihre *κοινωνία* entwickelt ist, kann alles Folgende nur indirekte Bestätigung des Erreichten sein, die im Grunde immer auf die erste These hinausläuft. Die indirekte Beweisführung verläuft in folgenden Formen: 1. es wird zwar das Eins und τὰ ἄλλα angenommen, sie werden aber *χωρίς*, abgesondert, gesetzt; die eben ausführlich geschilderte gegenseitige Einwirkung soll wegfallen. Die Folge ist, daß das Eins auf diese Weise zwar „alles" ist (daß es also nichts neben ihm gibt), daß es aber in dieser Isolierung sich selbst aufhebt; 160b 2: *Οὕτω δὴ ἓν εἰ ἔστιν, πάντα τέ ἐστι τὸ ἓν καὶ οὐδὲ ἕν ἐστι καὶ πρὸς ἑαυτὸ καὶ πρὸς τὰ ἄλλα ὡσαύτως.* — 2. Deshalb ist weiter zu fragen: Was ergibt sich, wenn das Eins, das wir nun in seinen Wirkungen erkannt haben, nicht ist? Zuerst wird der Sinn dieser Frage untersucht und festgetellt, was von dem Eins, dessen Nichtsein angenommen wird, sonst noch — negativ — ausgesagt werden kann, d. h. welchen Sinn eine solche negative Hypothese überhaupt hat. Es ergibt sich im ersten Beweisgange das Resultat (163b 4): *καὶ οὕτω τὸ ἓν μὴ ὂν γίγνεταί τε καὶ ἀπόλλυται καὶ οὔτε γίγνεται οὔτ' ἀπόλλυται.*

„Und auf diese Weise entsteht das nichtseiende Eins und vergeht und entsteht weder noch vergeht."

Im zweiten Beweis ergibt sich die völlige Negation, genau so wie bei der absoluten Setzung in der ersten Hypothesis. Die Parallelität des Ergebnisses (164abff.) erhärtet die Negativität der abgetrennten Setzung: *εἰ ἕν ἐστι* und *ἓν εἰ μή ἐστι* ist inhaltlich dasselbe. — 3. Dies ergab sich für das Eins selbst aus seiner Negation. Was ergibt sich aus ihr für das andere, τὰ ἄλλα? (164b 5ff.). Es wird ein verschwommenes Bild von ihm möglich sein, mehr nicht; ein Schein von Vielheit, von Zahl, von Gleichheit der Teile usw. wird sich ergeben, aber nichts Bestimmtes, kein Peras; ein *ἀόριστον*, eine unbestimmte Zweiheit. dürfen wir ergänzen. Keine bestimmte Aussage wird möglich sein, es wird sowohl dies als auch das Gegenteil möglich scheinen. In einem bestimmteren Sinne kann, dies zeigt der letzte Beweisgang, weder das Eins noch das Andere ausgesagt werden. Das dauernd festgehaltene Schema des Sowohl-als-Auch und des Weder-Noch wird zum letzten Male auch auf diese Frage angewandt; wenn das Eine nicht ist, ist weder das andere noch wird es als eins oder als vieles angesehen (166b 7):

„So können wir zusammenfassend sagen: wenn das Eins nicht ist, ist nichts; je nachdem das Eins ist oder nicht ist, ist es selbst und das andere im Verhältnis zu sich und zueinander alles, auf alle Weise und ist es nicht und erscheint und erscheint nicht."

Οὐκοῦν καὶ συλλήβδην εἰ εἴποιμεν, ἓν εἰ μὴ ἔστιν, οὐδέν ἐστιν, ὀρθῶς ἂν εἴποιμεν; . . . . Εἰρήσθω τοίνυν τοῦτό τε καὶ ὅτι, ὡς ἔοικεν, ἓν εἴτ' ἔστιν εἴτε μὴ ἔστιν, αὐτό τε καὶ τἆλλα καὶ πρὸς αὑτὰ καὶ πρὸς ἄλληλα πάντα πάντως ἐστί τε καὶ οὐκ ἔστι καὶ φαίνεταί τε καὶ οὐ φαίνεται.

Ehe wir die Erörterungen des Sophistes, Politikos und Philebos zur Klärung und näheren Bestimmung des „Parmenides" heranziehen, müssen wir erst das sachlich-metaphysische Problem einmal zu präzisieren beginnen. Der *Chorismos* der beiden Reiche (der Ideen an sich und der Erscheinungen) bezeichnet das eine ontologische Problem, den Gegensatz der „Dinge an sich" und der Erscheinungen; auch bei Platon ist dieses Problem mit dem erkenntnistheoretischen der Transzendenz ver-

knüpft und läßt sich daher so aussprechen: a) Die Erkenntnis der Welt ist nur möglich, wenn sich unser Denken auf etwas Objektives, der Erkenntnis Entgegenstehendes, Bleibendes richtet. b) Ist dieses andere aber „getrennt" von der Sphäre der Erscheinungen, aus der heraus wir als endliche Wesen Erkenntnis treiben, so ist die Erkenntnis wieder unmöglich aus einem dem ersten entgegengesetzten Grunde. Hieß es bei a: wie kommt ein Gegenstand aus unserem Erkenntnisvorgang heraus zustande? so heißt es jetzt: wie kommt er in ihn hinein?

Die metaphysischen Positionen unterscheiden sich nach größerer oder geringerer Nähe zu zwei möglichen Grenzfällen; der eine Grenzfall läßt die Gegenständlichkeit sich einfach „abbilden" im Erkenntnisvorgang (naiver Realismus), der andere betraut den Erkenntnisvorgang mit der „Erzeugung" der Gegenständlichkeit (subjektiver Idealismus). Alle mittleren Stellungen bemühen sich um den Begriff der Methexis, der Ähnlichkeit zwischen den beiden Reichen.

Das zweite ontologische Problem läßt sich anknüpfen an seinen bekanntesten Sonderfall, den sog. ontologischen Gottesbeweis. Es läßt sich allgemein so formulieren: ergibt sich aus dem Zusammenhang von Ideen (Bedeutungen, Phänomenen, Erscheinungsweisen) das „Sein" im Sinne des Daseins, der Existenz? Oder umgekehrt: ist Dasein, tiefer gefaßt, erlebter Zusammenhang von Ideen, Bedeutungen, Phänomenen (im eigentlichen Sinne des *φαίνεται* im letzten Satz des Parmenides)? Die Betrachtung des Parmenides hat gezeigt, daß beide ontologischen Probleme in der Erörterung gegenwärtig sind; Platon exponiert in der Einleitung die Frage des ersten Problems, des *Chorismos*; in der Ausführung behandelt er die zweite Frage, indem er das Sein des Eins aus der Verknüpfung (*κοινωνία*) begreift, in der es mit einer Reihe anderer Ideen, Bedeutungen, Phänomene steht. Es ist ein Beweis für die innere Verknüpfung der beiden Probleme, wenn Platon die Frage des ersten mit der Antwort auf die des zweiten zu lösen unternimmt. Das wirft auf den Seinsbegriff, den er zugrunde legt, ein erstes Licht. Es bleibt bei näherem Zusehen kein Zweifel, daß Platon das Sein des Eins bestimmte nach der Seinsweise des erkennenden, sinnlich-endlichen Menschen.

Der Sophistes erläutert dieses Sein noch näher und läßt gerade über die Absicht Platons, die *Methexis* im Sinne des ersten Problems durch die *κοινωνία* im Sinne des zweiten zu bewirken, keinen Zweifel mehr. Er gehört mit Theaitetos und Politikos sachlich zusammen. Der Theaitetos, dieses Grundbuch der platonischen Erkenntnistheorie, stellt den 1. Satz vor Augen, mit dem vorhin die ontologische Frage bezeichnet wurde. Sein Thema ist „Gegenständlichkeit". Mit auffälliger Umsicht und Vorsicht wird der Anspruch des Sensualismus, objektiv-gegenständliches Wissen, *ἐπιστήμη*, unmittelbar und einzig und allein auf *Aisthesis* zu gründen, zurückgewiesen. Der Anspruch, auch das Gute nur auf die subjektive Kraft der bedeutenden Persönlichkeit und ihre Überzeugungskraft zurückzuführen, wird nach eingehender Erörterung natür-

lich abgetan (Theait 166 a — 168 c). Im Mittelteil wird ein Fall der Nachfolge, der Nachahmung zugelassen, die *ὁμοίωσις θεῷ*: Gott, dem Urbild aller Personhaftigkeit, dem Paradeigma des guten Lebens nachzufolgen, wird hier als das *πρᾶγμα* des Sokrates dargestellt — aber schon recht theoretisch wird an Thales und seine weltabgewandte Mathematik erinnert. Der letzte Teil behandelt die Frage der *Doxa*; wir sahen bereits, daß sich in ihr die eine Dimension der *Methexis*frage zusammenfaßt, wie menschliches Meinen sich mit Gegenständlichkeit erfüllen, also wahre Meinung werden könne. Was wir oben als naiven Realismus charakterisierten, kommt grundsätzlich hier zur Erörterung. *Doxa* als einfaches Abbilden, als „Einfangen" objektiver Wahrheit, wird als unmöglich erwiesen.

Der Sophistes beantwortet die im Theaitetos aporetisch behandelte Frage der wahren Wahrnehmung und der wahren *Doxa*, die echte und unechte Nachahmung, der Politikos die Beziehung von rein erkennendem und handelndem Wissen, von echtem und unechtem Vorbild, *Paradeigma*. Der Sophistes kündet das einheitliche Thema an: Sophistes, Politikos, Philosophos. Platon braucht den dritten Dialog Philosophos nicht zu schreiben — denn das einheitliche Sein, das Thema des Philosophen, wird überall, positiv und negativ, behandelt. Die Seinsidee des Guten sehen wir hier aufgeteilt und wieder zusammengefaßt; wie wenig sich der Gehalt geändert hat, wie viel sicherer und bewußter aber die Erfassung und Darstellung geworden ist, zeigt eine Stelle des Sophistes, die sowohl das Motiv der *χρῆσις*, des Umgangs mit den Dingen wie die echte philosophische Haltung überhaupt scharf zum Ausdruck bringt und uns mit einem Schlage in den neuen Seinsbegriff des Sophistendialogs einführt.

Der Übergang von der Haltung unechten Scheines, angenommener Überredung, zur echten Wahrheit, vom Reich des Sophisten zum Reiche des Philosophen wird geschildert; man beachte die unübersetzbare Wendung *ἐφάπτεσθαι* 234 d.

Τοὺς πολλοὺς οὖν . . . τῶν τότε ἀκουόντων ἆρ' οὐκ ἀνάγκη, χρόνου τε ἐπελθόντος αὐτοῖς ἱκανοῦ καὶ προιούσης ἡλικίας, τοῖς τε οὖσι προσπίπτοντας ἐγγύθεν καὶ διὰ παθημάτων ἀναγκαζομένους ἐναργῶς ἐφάπτεσθαι τῶν ὄντων, μεταβάλλειν τὰς τότε γενομένας δόξας, ὥστε σμικρὰ μὲν φαίνεσθαι τὰ μεγάλα, χαλεπὰ δὲ τὰ ῥᾴδια, καὶ πάντα πάντῃ ἀνατετράφθαι τὰ ἐν τοῖς λόγοις φαντάσματα ὑπὸ τῶν ἐν τοῖς πράξεσιν ἔργων παραγενομένων.

„Müssen nicht die meisten von denen, die damals ⟨die sophistische Überredung⟩ hörten, wenn ihnen genügend Zeit verstrichen und ihr Alter fortgeschritten ist, so daß sie den seienden Dingen nun näher auf den Leib rücken und durch Einwirkungen gezwungen werden, das Seiende deutlich zu greifen und zu fühlen [nach Campbell], die Ansichten, die damals entstanden sind, umstürzen, bis ihnen das ⟨damalige⟩ Große klein und das Leichte schwierig erscheint und alle im Gerede erzeugten Scheinbilder gänzlich umgewendet werden unter dem Druck des im Handeln jeweils sich ergebenden Werkes?"

Was tut derjenige, der Nachbilder dieses echten Seienden, dieser Werke denkt, der im Schein und Phantasma lebt? Er denkt „Nicht-Seiendes", so sagt man. Kann man das denken?

Platon arbeitet hier klar den Punkt heraus, an dem der Eleatismus dem sophistischen Subjektivismus die stärkste Waffe geliefert hatte. Wenn die Gleichheit von *νοεῖν* und *νοητόν*, von Meinen und dem Gegenstande dieses Meinens so verstanden wird, daß nicht mehr wie im echten Eleatismus diese These für das eine und ganze Sein und das diesem Sein zugeordnete Denken gilt, sondern für das Stück des geteilten Seins, das der *Doxa* eines Einzelbewußtseins, die in ein zufälliges Verhältnis dazu gerät, zugeordnet ist — wenn auch hier es kein Nicht-Seiendes geben soll, sondern auch die zufällige Zuordnung von Meinen und Gegenständlichkeit als Einssein von Sein und Denken bezeichnet wird, dann gibt es allerdings kein Nichtseiendes, keinen Irrtum, keine falsche Meinung, kein falsches Bild oder Abbild (*εἴδωλον* oder *εἰκών*), keine falsche Nachahmung (*μιμήματα*) und keine „falschen Erscheinungen" (*φαντάσματα* Sophistes 241 e) — aber es gibt auch keine wahren mehr. So hängt alles an dem „Sein des Nichtseienden"; es muß einen Sinn haben, von ihm zu reden, wie es auch im „Parmenides" implicite dauernd geschieht. Der geschichtliche Parmenides hatte an das Sein des Nichtseins zu glauben verboten — diesem Gebote des Vaters Parmenides muß sich der eleatische Gastfreund nun widersetzen — das Sein des Nichtseins und damit der neue Sinn auch des Seins ist zu begründen, das „Märchen" vom Sein, das uns wie Kindern die väterlichen Philosophen erzählt haben, ist durch einen Seinsbegriff zu ersetzen.

Die hier gegebene Darstellung hat die Frage, inwiefern Platon sich dem echten Eleatismus entgegenstellt, bereits beantwortet durch die Unterscheidung von ganzem Sein und teilhaftem Sein. Von der oben S. 54 gegebenen Darstellung aus ist Platons Lehre die konsequente echte Weiterführung einer im Ansatz des Doxateiles beim geschichtlichen Parmenides mitgemeinten Erfüllung des Eins und eine Überwindung der falschen oben angedeuteten sophistischen Anwendung des unveränderten eleatischen Grundgedankens. Der geschichtliche vergleichende Rückblick auf die Ausbreitung des eleatischen Gedankens ist oben S. 46ff. bereits besprochen.

Soweit die Erörterung zu dem im „Parmenides" Entwickelten nichts Neues hinzubringt, darf sie übergangen werden (243 b ff.). Daß Eins und Sein schon zwei Bedeutungen sind, wie sich deshalb Eins, Ganzes und Anderes aufeinander beziehen, wird hier nicht so streng schulgemäß wie im Parmenides entwickelt, sondern zum Ausgangspunkt genommen, um die „Gigantomachie" zu schildern, die von den „weniger genau als die Älteren" denkenden Philosophen ausgefochten wird über die Frage, was denn nun das überall gebrauchte Wort „Sein" eigentlich bedeute. Ironisch werden die Giganten des Materialismus geschildert, die das Sein dem Körper gleichsetzen und sein Wesen durch körperlichen Widerstand (*προσβολή*) und Berührung (*ἁφή*) bestimmen (246 e). Ihnen stehen entgegen die Ideenfreunde, die sich vorsichtig aus der Höhe irgendwo vom Unsichtbaren her wehren, gewisse intelligible unkörperliche Ideen annehmen und diese für das wahre Sein erklären; die „Körper" jener anderen und ihr angebliches Sein zerstoßen sie in ihren Reden in kleine Teile und nennen es statt Sein flüchtiges Werden (246 b).

Die Widerlegung der Materialisten geschieht, wie schon in den frühesten Dialogen, von dem Phänomen des Lebens, des beseelten Körpers, der gerechten — verständigen — und ungerechten — unverständigen — Seele aus, also von dem Grundphänomen der dynamischen, dem sittlichen Handeln primär zugewandten Seinsidee des Guten aus. Wenn nur das geringste „Unkörperliche" dieser Art zugegeben ist, so ist diese Partei erledigt. Der Eleate kommt ihrer realistischen Seinsauffassung (*προσβολή* und *ἐπαφή*!) scheinbar entgegen mit folgender Definition: eigentlich seiend soll heißen, was irgendeine Fähigkeit (*Dynamis*) besitzt, auch nur die geringste Wirkung auszuüben oder vom Geringsten das Kleinste zu erleiden (247 d): *τὸ καὶ ὁποιανοῦν κεκτημένον δύναμιν, εἴτ' εἰς τὸ ποιεῖν ἕτερον ὁτιοῦν πεφυκός, εἴτ' εἰς τὸ παθεῖν καὶ σμικρότατον ὑπὸ τοῦ φαυλοτάτου.* 10

Kurz: Seiendes (*ὄντα*) ist nichts anderes als *Dynamis*, Wirkungskraft (247 e 3). Damit ist der Zusammenhang mit der dynamischen Seinsidee hergestellt, wenn auch Platon diese Definition nur als eine vorläufige, noch näher zu bestimmende bezeichnet. Von ihr aus gelangt er leicht zu einer Widerlegung der „Ideenfreunde", wie sie jetzt genannt werden. Diese gehen von der scharfen Trennung von Sein und Werden aus und behaupten: mit der Seele haben wir durch den schließenden Verstand (*λογισμῷ*) am wahren Sein, der *ὄντως οὐσία*, die sich immer identisch verhält, durch die Wahrnehmung am Werden teil, das dauernd wechselt (248 a 10). Was heißt aber das „Teilhaben", das sie beiden Reichen gegenüber annehmen? Platon benützt hier die *Dynamis*-definition: Teilhaben heißt ein Erleiden oder Tun, das auf Grund einer *Dynamis* von 20
zueinanderkommenden „Dingen" (im Griechischen unbestimmtes Neutrum Plur.) erfolgt, *πάθημα ἢ ποίημα ἐκ δυνάμεώς τινος ἀπὸ τῶν πρὸς ἄλληλα συντόντων γιγνόμενον* (248 b 5). Das geben aber die Ideenfreunde — wie der Eleate aus langer Bekanntschaft mit ihnen weiß — nur für die Körperwelt zu; diese Beschreibung des „Teilhabens" passe zum Werden, nicht zum Sein. Wie wollen sie aber das Teilnehmen der Seele am Sein — das sie einfach postulieren — auffassen? Sie bleiben nun bei dem in der Einleitung des Parmenides geschilderten *Chorismos* stehen, behaupten, die Seele erkenne und das Sein werde erkannt, wissen jedoch nicht anzugeben, wie das vor sich geht. Sie werden deshalb vor die Frage gestellt: Ist Eurer Meinung nach das Erkennen oder das Erkanntwerden ein Tun oder Leiden oder beides? Oder das eine ein Leiden, das andere ein 30
Tun? Oder hat keins von beiden an keinem von diesen irgendeinen Anteil? — Diese Frage müssen sie konsequenterweise verneinen.

Aber welchen Seinsbegriff setzt das voraus? Platon läßt dem ihren nun den seinigen entgegenstellen, der die volle Konsequenz aus der dynamischen Seinsdefinition ist und der den positiven Gedankengängen des „Parmenides" zugrunde gelegen hatte: Wenn das Erkennen ein Tun (Machen) ist, so muß das Erkannte während es erkannt wird (Part. Praes.) leiden. Nach dieser Annahme wird das Sein, indem es erkannt wird, von der Erkenntnis, soweit es erkannt wird, bewegt werden durch das Erleiden, was unserer Meinung nach am Ruhenden nicht geschehen kann. — „Und wie, beim Zeus! Können wir uns leicht überreden lassen, daß in Wahrheit Bewegung 40
und Leben und Seele und Besinnung dem vollen Seienden nicht beiwohne, und daß es nicht lebe und sich besinne, sondern feierlich und heilig, ohne Geist, unbeweglich stehend sei?" (248 e): *Τί δὲ πρὸς Διός; ὡς ἀληθῶς κίνησιν καὶ ζωὴν καὶ ψυχὴν καὶ φρόνησιν ἢ ῥᾳδίως πεισθησόμεθα τῷ παντελῶς ὄντι μὴ παρεῖναι, μηδὲ ζῆν αὐτὸ μηδὲ φρονεῖν, ἀλλὰ σεμνὸν καὶ ἅγιον, νοῦν οὐκ ἔχον ἀκίνητον ἑστὸς εἶναι*; Platon läßt die zunächst einfach vereinigten Bestimmungen des Seins sich noch einmal logisch aus derjenigen entwickeln, die man am ehesten (Parmenides) dem Sein zuerkennen konnte, dem *Nus*; eins nach dem anderen wird als notwendig erwiesen.

„Aber wollen wir ihm Geist zuschreiben, Leben nicht? Muß dieses nicht in einer 50
Seele wohnen? Soll es beseelt und doch unbeweglich sein? Dies ist doch sichtlich unlogisch (*ἄλογα*). Bewegtes und Bewegung ist seiend; wo das Seiende unbewegt ist, da hat niemand Bewußtsein irgendwo von irgendwas" (249 a). Aber nicht alles darf Schwung und Bewegung annehmen; es gehört Stehen, Ruhe zu dem in sich identischen Gegen-

stand, und ohne diesen kann kein *Nus*, kein Bewußtsein sein oder entstehen. So muß der Philosoph „wie die Kinder bitten", daß beides bestehe, Unbewegtes und Bewegtes (249d).

Nun wird — ein bei Platon häufiges kunstreiches Schema — an den Begriffen Bewegung und Ruhe die Bewegung und Ruhe der Begriffe überhaupt demonstriert; wir kennen die Methode dieses Beweises von der analogen Behandlung des Eins im Parmenides: beides, Ruhe und Bewegung, wird mit dem übergeordneten dritten Begriff des Seins verknüpft; wenn beide sind, so kann umgekehrt das Sein weder mit der Bewegung noch mit der Ruhe gleichgesetzt werden; „nach seinem eigenen Wesen (φύσις) steht also weder das Sein noch bewegt es sich" (250c 6). Damit ist die „Bitte der Kinder", die von beiden um den Sinn des Seins streitenden Parteien etwas haben wollten, aus dem Wesen der Verknüpfung der Begriffe, aus der κοινωνία gerechtfertigt. Aber damit ist die Schwierigkeit, „wohin wir unser Denken richten sollen, wenn wir etwas Klares über das Sein festlegen wollen", noch größer geworden (250c); das Seiende ist so dunkel geworden wie das Nichtseiende — es bleibt uns nur die Hoffnung, uns der Beziehung zwischen beiden zu versichern (τὸν λόγον, des Verhältnisses, mit O. Toeplitz, Quellen u. Studien z. Gesch. d. Math. I S. 17. Dazu R. E. s. v. Speusippos S. 1645): wenn uns von einem etwas mehr oder weniger klar wird, so wird auch entsprechend das andere klar.

In der Tat ist die Beziehung von Seiendem und Nichtseiendem die Lösung der Schwierigkeit. Das Prädikatsproblem von Nicht-Identischem und doch durch eine κοινωνία Zusammengehörigem — tautologische Urteile bedeuten keine Erkenntniserweiterung — ist der Ansatz für den neuen Begriff der Dialektik: da manche „ideellen Bedeutungseinheiten", wie Bewegung und Ruhe, nicht miteinander verknüpft werden können, wohl aber beide mit dem Begriff des Seins, so ist klar, daß weder die Ideen bzw. Begriffe „abgesondert", unverknüpfbar (χωρίς) nebeneinanderstehen, noch alle miteinander verknüpft werden können, sondern daß diese Entscheidung, ob Begriffe Gemeinschaft haben oder nicht, im einzelnen Falle zu treffen ist. Diese Mischungsfähigkeit festzustellen ist das Geschäft des Dialektikers, dessen Definition 253d genau gegeben wird (vgl. Studien z. plat. Dial. 62—71). Er hat festzustellen, ob ein Etwas dies ist — also Verknüpfbarkeit besteht — oder dies nicht ist. Dieses Nichtsein hat den positiven Sinn des Andersseins, und jedes Seiende ist tausendfach nicht, hat also auf tausendfältige Weise am Nichtseienden (Anderen, ἕτερον) teil (259b). Platon hat bereits von Anfang an in diesem Dialoge das Verfahren eingeübt, das die Verknüpfung des Seienden und Nichtseienden sinnfällig demonstriert, die *Diairesis* und die Anwendung der κοινωνία in der συμπλοκή, der Zusammenflechtung der Begriffe zur Definition. Als er den Angelfischer bestimmen wollte zur Einübung für das Definieren des Sophisten, teilte er die Kunstfertigkeit in schaffende und erwerbende, diese in tauschende und unterjochende usw. (221c). Alles bisher Festgestellte ist an dem Schema einer solchen Einteilung sofort abzulesen; das spezifische, qualitativ bestimmte Sein der Kunstfertigkeit vereinigt sich mit allen Besonderungen; aber die schaffende und erwerbende Kunst sind in Bezug auf einander Nicht-Seiendes, Anderes, und schließlich wird das Definiendum, die Angelfischerei, durch

eine zusammengefaßte Reihe von Bedeutungsstücken, den *κοινά* — erwerbende, unterjochende Kunst usw. — als Bedeutungseinheit konstituiert (cf. auch 264e).

Ich kann mich hier kurz fassen. Die Wichtigkeit der *Diairesis* für die platonisch-akademische und die aristotelische Ontologie und Logik ist, seitdem ich sie zuerst in den „Studien", dann kurz in „Plat. u. Demokr.", Neue Jahrb. 1920, 89, und dann in „Zahl u. Gestalt", ferner R. E. s. v. „Logik" entwickelt habe, allenthalben anerkannt; vgl. dieses Handbuch, Fr. Kuntze, Erkenntnistheorie I B 20, und Leisegang, Denkformen S. 201, sowie Fr. Solmsen, Die Entwickl. d. Aristotelischen Logik u. Rhet. Berlin 1929. Die Darstellung Platons ist hier unter dem Gesichtspunkte geschrieben, daß möglichst wenig wiederholt, vielmehr das früher von mir nicht Behandelte (Parmenides) in den Vordergrund gerückt ist. Das macht natürlich die Ergänzung durch die anderen Werke erforderlich.

Platon spricht hier von Prädikation; er entwickelt eine Theorie des sprachlichen Satzes (261 dff.), aus der Verknüpfung von Namensbezeichnungen (*ὀνόματα*) (vgl. Studien S. 88ff.). Das darf aber nicht darüber täuschen, daß er immer die ontologische Grundlage im Sinne hat, auf die hin Aussagen geschehen. Die Wesensverhältnisse, ihre seienden Beziehungen hat er im Auge, wo er von Aussagen und Gemeintem redet. Die *Diairesis*, auch wo sie gelegentlich mit spielerischer Übergenauigkeit aufzutreten scheint, schafft nicht etwa Klasseneinheiten, sondern sie sucht die natürlichen „Fugen" des Seins auf (so der „Politikos" über dieses Verfahren, p. 259d), also die vorgegebene Gliederung des Seins. So steht hinter den Diairesen — die Beispiele des Sophistes und Politikos umspannen grundsätzlich sämtliche Natur- und Kultursphären — die große Idee eines Reiches wesenhafter Begriffe, ein *νοητὸς κόσμος*, eine Seinsgliederung und Ordnung; sie ist nicht starr, sie ist lebendig — jetzt müssen wir an die Schilderung 248e oben S. 142, 39 zurückdenken.

Das Reich der Ideen umspannt beileibe nicht etwa nur das Naturreich in unserem Sinne, sondern auch die Mannigfaltigkeit der *Technai*, wie wir sahen, kurz alles, was sinnvoll je „gemeint" und in sinnvollem Tun verwirklicht werden kann im ganzen Umkreis des Seins. Es wird „bewegt", so hieß es 248e, insofern es erkannt wird. Das heißt nichts anderes, als daß die Verknüpfungsmöglichkeiten unerschöpflich sind; Nichtseiendes und Seiendes wird durch die „durchlaufenden" (259a) Ideen des Selbigen und Anderen immer neu verknüpft und getrennt. Diese Verknüpfungsfreiheit findet am Sein einen ganz bestimmten Widerstand, eine Festigkeit, „Unbeweglichkeit"; sonst hätte die Bewegung der *Eide* ja gar keinen Sinn und wäre ein trübes Fließen, ein Grau an Bedeutungen, keine Mannigfaltigkeit, geschweige denn eine Ordnung. Ein Denken, das dieses „sich immer Verhaltende" nicht respektiert, das Nichtseiendes für Seiendes und umgekehrt hält, ist im Irrtum. Grade weil das Nichtseiende einen klaren Sinn bekommen hat, einen Ort in der Ordnung des Seins, ist nun Irrtum und Trug genau zu bestimmen; es ist eine Grenzverschiebung, eine Teilung, wo keine „Fuge" ist oder das

Übersehen einer solchen; es ist nicht Zusammengehörendes in den Akten der Zusammenflechtung zusammengefaßt worden.

So steht also die Bewegung (Beweglichkeit) der *Eide* und die Bewegung der Erkenntnis in dem dynamischen Wechselverhältnis von Tun und Leiden. Höchst bezeichnend ist der Zusatz Platons dort, wo er diese Möglichkeiten beschreibt (248d): „ist das Erkennen oder das Erkanntwerden Tun oder Leiden oder beides?" Es liegt auf Grund des Entwickelten nahe, den Widerstand, den die Denkbewegung erfährt, als Erleiden zu deuten — wie also das Sein sich den jeweiligen Verknüpfungen der Erkenntnis fügt und so bewegt wird, so erfährt auch das Denken eine Einwirkung vom Sein, freilich nicht im Sinne der Bewegung, sondern im Erleben jener „Gegenständlichkeit", die als Widerstand ebenso notwendig zum Erkennen gehört wie seine Freiheit.

Durch die dynamische Verknüpfung der Bewegung im Sein und des diese Bewegung bewirkenden Erkenntnisvorgangs ist die *κοινωνία* beider Reiche, also Erkenntnis möglich. Platon drückt dies so aus, daß das Denken (*διάνοια*) die Meinung, *Doxa* als einzelner Abschluß (Ergebnis) des Denkens (264b) und die ausgesprochene Meinung, der Logos als *ῥεῦμα διὰ τοῦ στόματος* der sinnlich wahrnehmbaren Sprache, sich mit Seiendem und Nichtseiendem verflechten, also wahr und falsch sein können. Damit ist die Kraft des Seienden schon tief mit dem Reich des Werdens, dem konkreten Dasein der erkennenden Menschen verbunden. Da die Bewegung der Ideen sich aus dieser Verflechtung allein herleitet — das Sein wird ja in der Erkenntnis bewegt —, diese Beweglichkeit aber als wesensmäßiger Zug des Seins sich herausstellte, so ist das Sein in Korrelation zum erkennenden Bewußtsein aufgewiesen. Platon drückt auch das wieder gegenständlich so aus, daß dem Sein selbst die Attribute des psychisch-geistigen Daseins zugesprochen werden. Im Sinne unseres ersten ontologischen Problems könnte man seine Stellung als ein Gleichgewicht, eine metaphysische Äquivalenz bezeichnen, bei der von einem seinsmäßigen Vorrang des erkennenden Bewußtseins vor dem schlechthinnigen Sein oder umgekehrt nicht gesprochen werden kann, vielmehr beides zu einem „Dasein" vereinigt ist.

Dies ist noch deutlicher, wenn unter dem Gesichtspunkt des zweiten oben S. 139 gestellten ontologischen Problems das Vorhergehende ergänzt wird durch die Beziehung des Seienden und Nichtseienden zur Wahrnehmung. Denn nicht nur zu *διάνοια*, *δόξα* und Logos, sondern auch zur *αἴσθησις* tritt das Sein in Gemeinschaft (*κοινωνία*): mit dem, was im „*φαίνεται*, es erzeigt sich", gemeint ist (264b).

Wir erinnern uns an den Schluß des Parmenides, wo die Wirklichkeit des Eins mit *ἔστι* und *φαίνεται* bezeichnet war (vgl. Stud. S. 71ff., wo auch S. 77 die ausführlichere Darstellung der wahren und falschen *Aisthesis* im Philebos 38ff. erläutert ist).

Wieder kann Platons Absicht am leichtesten an der diairetischen Begriffsbestimmung erläutert werden. Die *Techne*, die erzeugende und die

erwerbende usw. lassen sich denken; anschaulich und konkret vorstellen dagegen läßt sich nur die unterste bestimmte Kunst; wenn keine Teilung mehr möglich ist, weil wir bereits zum „*Atomon Eidos*" gelangt sind, dann plötzlich tritt die *Aisthesis* an die Idee, an die Bedeutungseinheit des letzten Gliedes der *Diairesis* heran! In dem „Eins" dieses *Atomon Eidos* ist eine spezifische Wesensmöglichkeit erreicht, die man als Wahrnehmbarkeit bezeichnet: *φαίνεται*. Versuche ich die *Aisthesis* auch an höhere Glieder der *Diairesis* heranzubringen, so kann ich nur die Vielheit der unter die höhere Art fallenden *ἄτομα εἴδη* mir vorstellen; entweder alle oder eines als Beispiel, an dem ich das in der höheren Gattung beschlossene Bedeutungsmoment — Nagetier — an dem bestimmten Nagetier, z. B. der Maus, mir zur Gegebenheit bringe. Echte anschauliche Erfüllung erfährt nur das *Atomon Eidos*, entweder in der reproduzierenden Phantasievorstellung oder „wenn es in der Wahrnehmung gegenwärtig ist" 264c. Platon nennt auch die letztere mit dem aktiven Worte *φαντασία*; denn auch das Gegebene muß in seinem Wesen verstanden werden. Also muß auch in der gegebenen Wahrnehmung das aus den *κοινά* zusammengesetzte *Atomon Eidos* gegenwärtig sein.

Dadurch wird zunächst der Unterschied zwischen der Wahrnehmbarkeit und der Wahrgenommenheit verwischt, der für die konkrete Situation des einzelnen Individuums entscheidend wichtig ist, das in einem Fall irgendein „Ding" vor sich, real, hic et nunc sich gegenüber weiß, im andern Fall dieses selbe Ding nur in seiner möglichen Konkretheit denkt. Die platonische Ontologie gibt, wie wir sahen, dem „Jetzt" eine andere Funktion; die Individualisierung und Psychologisierung der Erkenntnissituation spielt für sie nicht die Rolle, wie für spätere Zeiten, die umgekehrt sich durch die Überbetonung dieses Unterschiedes den Blick auf die in jeder Wahrnehmung liegende Antizipation verstellt haben. Um so nötiger ist es, die antike Ontologie grade an dieser Stelle getreu und geduldig zu befragen, welchen Sinn sie dem Hier und Jetzt gab.

Das zweite ontologische Problem fragte, ob diese „Existenz", von der hier die Rede ist, aus der Fügung von ideellen Bedeutungen sich ableiten läßt — oder sich schließlich einfach als eine solche Bedeutungsverbindung, eine *συμπλοκή* ausweist. Nun zeigt die *Diairesis* in ihrem Gange bis zum *Atomon Eidos* eine solche Ableitung. Von unbestreitbaren Wesenheiten aus gelangt sie durch Aufsuchen von deren „Fugen" bis an einen Punkt, an dem dieses Suchen auf einen Widerstand, auf ein nicht mehr teilbares *ἀδιαίρετον* stößt, in dem sich alle durchlaufenen Stufen, als Bedeutungsstücke zusammengeschlossen, plötzlich noch um die „Wahrnehmbarkeit" vermehren; mag es nun der Angelfischer selbst oder seine Kunst als ein sichtbares *πρᾶγμα*, ein Lebewesen oder ein Kunstgegenstand sein: *φαίνεται*! Hier liegt also der im zweiten ontologischen Problem geschilderte Sachverhalt vor: es gleitet hier leibhaftige Existenz aus einer methodischen Bewegung von Ideen heraus, Existenz stellt sich dar

als ein bestimmter Sinn, ein bedeutungsmäßig faßbares So-Sein. In Goethes Worten bezeichnet: das Feste (der naiv genommenen Realität) zerrinnt erst zu Geist, um dann als Geist erzeugtes ἓν ὅλον, als σύν-λον, als Sinnhaftigkeit und Sinnlichkeit fest verwahrt zu werden (Schillers Reliquien Schluß).

Aber während es vom modernen realistisch eingestellten Bewußtsein verlangt werden muß, daß es erst einmal als dialektische Stufe die Wirklichkeit „in die Klammer" setze, um diese Leibhaftigkeit in ihrem ideellen Sinngehalt überhaupt nur zu sehen, scheint hier der Fall vorzuliegen, daß ein in dieser phänomenologischen „Reduktion" denkendes Bewußtsein theoretisch gar nicht den Zugang findet zu der Konkretion des Daseins.

Dieser Schein verschwindet aber sofort, wenn das Bedeutungsganze, aus dessen Gliederung jenes wahrnehmbare *Atomon Eidos* sich herleitet, auf seine ersten und obersten Prinzipien hin betrachtet wird. Wir haben bisher nur die relativ willkürlichen Ausgangspunkte betrachtet, von denen die Diairesen des Sophistes und Politikos ausgehen. Aber hinter allen Einzeldiairesen steht immer ein oberstes Seiendes, ein ὄν, das ἕν im strengsten Sinne des Umfassens, des περιέχον ist, die Einheit des ganzen νοητὸς κόσμος. Kosmos muß wesensmäßig Einheit sein. So erlangen wir den Anschluß an die „eleatische" Problemstellung des „Parmenides" nach der einen, an den Timaios und die eigentliche Prinzipienlehre des letzten Platon nach der anderen Richtung. Dieses eine Sein ist für Platon alles andere als der leerste Begriff, es ist, wie wir sahen, im Gegenteil dasjenige Sein, in dem sich alle entfaltete Fülle auf die Einheit eines denkenden Bewußtseins zurückwendet, das sich im Dasein weiß und dieses Dasein in der lebendigen Entfaltung der Weltmannigfaltigkeit in ihrer Ordnung begreift. Darum steht dieser „Anfang" des dialektischen Prozesses in einer besonderen Wesensgemeinschaft mit dem *Telos* seines untersten wahrnehmbaren Gliedes, des *Atomon Eidos*; beide sind eins, das Eins, das alle Wirklichkeit in sich trägt und das ἓν ἄτομον εἶδος, das umgekehrt in seiner konkreten Bestimmtheit ebenfalls die Verflechtung sämtliches Seienden, der ὄντα, und Nichtseienden, μὴ ὄντα repräsentiert; gerade dann, wenn es wirklich alles ist, wenn keine Fuge des Seins mehr in ihm ist, dann stellt es sich dar, φαίνεται; natürlich nicht in jedem Zeitpunkt und an jedem Orte; aber wir wissen, daß seine Wahrnehmbarkeit jederzeit wirklich werden kann, wenn wir unsere zufällige Stelle im Raum verändern oder einen anderen Zeitpunkt abwarten. Wir wissen, daß es in die Ordnung der ganzen wahrnehmbaren Dinge, in den αἰσθητὸς κόσμος gehört, in die erschaffene Welt, die wir nie anders denn als Teil haben.

Das lebendige, im Erkennen bewegte Sein wird im Sophistes nicht unmittelbar mit Gott gleichgesetzt — so wenig wie die Idee des Guten im Staat. In der Tat stellt auch der Timaios dem göttlichen Schöpfer

der Welt das Sein des *νοητὸς κόσμος* gegenüber als das Urbild, das er in die Zeit hineinbildet und damit schaffend „erscheinen" (*φαίνεσθαι*) läßt. Bei den mannigfachen Unklarheiten, die in der Überlieferung hier bestehen, muß festgestellt werden, daß Platon nicht daran gedacht hat, Sein, Eins und Gott einfach aneinander anzugleichen, sondern für ihn ist das Eigentliche des göttlichen Wesens in der Verwirklichung des Seins gegeben; Gott stellt das Sein, das in der unbewegten Zeit ihm allein zugänglich ist (Timaios 37e), für uns Menschen aber „nur wenig" erkennbar ist (Tim. 51e), in die bewegte Zeit hinein. Die „Zeit" Gottes ist ohne Bewegung, ohne Teile, ohne Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, also Gegenwart schlechthin, *Aion*. Ohne es zu bemerken, übertragen wir die für uns notwendigen Anschauungsformen von Raum und Zeit auf das göttliche Sein (Tim. 37e und 52b), weil wir eben nicht anders können; wir sahen ja am „Parmenides": wenn wir uns ein Eins ohne Teile, kurz ohne die unserer Endlichkeit entsprechenden Denkmittel denken wollen, so löst es sich ins Nichts auf, nicht etwa in das in der Entfaltung des Seins sehr wohl denkbare Nichtsein des Sophistes, sondern ins schlechthin Undenkbare und Unvorstellbare (Tim. 52b5). So schafft also der Schöpfer zugleich mit der Teilung des Seins auch dessen Erkennbarkeit für uns; damit entsteht dasjenige Sein, das Vielheit und Bewegung in sich trägt, dasjenige Sein, das im Sophistes geschildert ist, das wir an der geschaffenen Welt — *φαίνεται* — und nur an ihr erkennen können: die bereits gegliederte Ordnung der Welt. Wie Gott dieses von uns nur im Hinblick auf die Entfaltung denkbare Eins sieht, wie ihm der „nichtwirkliche" *νοητὸς κόσμος* erscheint, das können wir in unserer Endlichkeit nicht denken, weil wir nicht über eine „gesetzgebende Vernunft (*intellectus archetypus*)" verfügen „von der alle systematische Einheit der Natur als dem Gegenstande unserer Vernunft abzuleiten sei" (Kant, Kr. d. r. Vern., 2. Aufl. 723). Aber indem wir die Einheit und den Zusammenhang des gegliederten Seins denken, indem wir — wie im „Parmenides" — das Eins seiend (*ἔστι καὶ φαίνεται*) zu denken versuchen und sehen, wie eine Bestimmung nach der anderen aus ihm hervorgeht und Wirklichkeit bis zur Wahrnehmung hin schafft, so erleben wir in diesem *νοεῖν* den Schöpfungsakt nach, das Zeitlichwerden des Einen, Ungeteilten und Ewigen.

Wir kommen demnach dem göttlichen Sein am nächsten, wenn wir uns so hoch wie nur möglich in der Stufenleiter der *Diairesis* an das Eins heranbewegen. Das Eins aber für sich zu denken, geht nicht an; also müssen wir die dauernde Möglichkeit der Vielheit mitdenken; die mögliche noch unbestimmte Zweiheit, dasjenige, was aus dem Wesen unseres Denkens vom Seienden entspringend sich sofort neben das Eins stellt, sobald wir überhaupt wirklich denken. So sind dies die beiden *ἀρχαί*, die beiden Voraussetzungen unseres Denkens, hinter die wir nicht mehr zurückgehen können, die wir zwar hypothetisch wegdenken können —

das tat der „Parmenides"; aber er zeigte gleichzeitig, daß dies nur um den Preis der gesamten Wirklichkeit geschehen kann.

Diese beiden Grundprinzipien der Einheit und der unbestimmten Zweiheit, die das Maximum von für uns vollziehbarer Vereinfachung und Vereinheitlichung der denkbaren Wirklichkeit bedeuten, bewähren sich nicht nur in solchen Überlegungen als Ursprünge, *ἀρχαί*, sondern sichern als Ordnungsprinzipien den Gang unseres fortschreitenden Denkens weiter auf seiner Methodos durch die gesamte Wirklichkeit. Das anfängliche Eins begleitet mit der Zweiheit zusammen den Lichtungs- und Auflösungsprozeß der *Diairesis* dauernd bis zum *Telos*; schon der Staat kennt diese grundsätzliche Funktion von Einheit und Zweiheit: bei allem, was sich der Seele „meldet", (*ἕκαστα τῶν ἐπαγγελλομένων* 524 b) ruft sie Denken und Vernunft zur Untersuchung auf, ob das ihr Begegnende schon wirklich eins ist oder ob noch eine „verschüttete" Zweiheit vorliegt, die das Denken nun in zwei klare Eins trennt und damit eine bestimmte Zweiheit schafft. Als die *Diairesis* die Ontologie zu beherrschen beginnt, wird die rechte Auflösung von Zweiheiten und Vielheiten noch viel deutlicher zur dialektischen Aufgabe. Jetzt ist nicht mehr der Name das *διακριτικὸν ὄργανον τῆς οὐσίας*, wie es im Kratylos 388b heißt, sondern auch dort, wo die Sprache nicht mehr hinleitet, kann in der nach natürlichen Fugen sich erschließenden Wirklichkeit das *ἕν*, die Einheit der Bedeutung, durch die Stelle im Seienden bezeichnet werden, durch die Abgrenzung gegen das Nichtseiende. Die grundsätzliche Zählbarkeit der Schritte bei der Begriffsspaltung und damit der Bestimmungsstücke des einzelnen Seienden (Philebos 17 c vgl. „Zahl und Gestalt" 13 ff.)[1]) zeigt den Zusammenhang zwischen der logischen Funktion von Eins und Zweiheit mit ihrer mathematischen. Denn daß diese beiden allgemeinen Prinzipien auch die Zahl herzuleiten gestatten, das wurde an der oben S. 133,47 u. 135,24 ff. behandelten Stelle des „Parmenides" deutlich (Z. Theorie des Logos, S. 64).

Man hat sich oft gewundert, wie die Seinsidee des Guten, deren Fülle im Staat überzuquellen schien über die Möglichkeit begrifflicher Verdeutlichung, nun zu einem Seinsbegriff werden kann, der aus zwei so „dürren" Prinzipien besteht, wie es das Eins und die unbestimmte Zweiheit sind. Schon die Zuhörer der Vorlesung Platons, die den Titel trug „Vom Guten" und dann nur von diesen Prinzipien handelte, haben sich über diesen Kontrast gewundert.

Aber gerade die Sicherheit in der Fülle, das Bewußtsein eines auf das Ganze der Wirklichkeit und des Lebens gerichteten Verstehens, jenes *ἐφάπτεσθαι ἐν ἔργοις καὶ πράξεσι* ist die Grundlage solcher Prinzipien, die lediglich dem lebendig entfalteten Sein gegenüber Sinn haben. Die ein Muster formaler „Wenn-So"-Diskussion darstellenden Gedankengänge

[1]) Zu diesem ganzen stark zusammenfassenden Teil ist „Zahl und Gestalt" auch sonst zu vergleichen.

des „Parmenides" setzen gewiß nicht einfach voraus, was Bewegung, Sein, Ähnlichkeit ist, aber ihre Beweisgänge — wie alles mit der *Diairesis* Zusammenhängende — rechnen damit, daß in der formalen Arbeit ein vorhergehendes Wissen um den Sinn von Bewegung, Ruhe, Ähnlich usw. heraufgeholt wird; der *νοητὸς κόσμος* liegt auf dem Grunde jeder Seele und kommt durch den Umgang mit der Welt zur ersten, durch Wissen und Erkennen zur zweiten, stärkeren Entfaltung; in diesem Sinne ist der Gedanke der *Anamnesis* immer lebendig geblieben.

Platon hat im Sophistes und Politikos, die beide von den dialektisch-logischen Problemen der *Diairesis* erfüllt sind, den vollen Gehalt der Seinsidee des Guten immer wieder mit größerer Klarheit herzustellen gewußt. Im Sophistes schließt der Gedankengang des Dialoges streng zusammen durch die nun endgültige Definition des Sophisten, der im Schein, im Unwesentlichen Erscheinungen nachahmt und so dem eigentlichen Sein fernbleibt. Er steht auf einer Linie mit denen, die nur das Gebaren, also die Erscheinung des Gerechten nachahmen und nicht die seiende Gerechtigkeit darstellen (267c); wir erinnern uns an die Scheinauflösende Wirkung des Guten in einem ganz entsprechenden Gedankengange, Staat VI 505 d (s. o. S. 121,32). Im Gegensatz dazu wird, was im X. Buche des Staates noch unklar blieb, das tätige Verhalten des Gerechten, als eine mit Wissen erfolgende *Mimesis* bezeichnet (267c), also als „Darstellung", Verwirklichung der im Sein entsprungenen Areté. Der Seinsbegriff, der im Anschluß an das Schöpfungsproblem des Timaios oben entwickelt wurde, ermöglicht es Platon, gerade die praktische Seite der Seinsidee des Guten noch konkreter zu fassen. Sogar theoretisch können wir also das eigentliche Seiende nur in der Entfaltung, in der Verwirklichung der Schöpfung begreifen, und an die Schranken der Endlichkeit sind wir auch dann gebunden, wenn wir bis zu den höchsten Prinzipien uns erheben; dann kann auch die staatliche sittliche Welt, wie sie nun einmal ist, dem „Tätigen nicht stumm" bleiben. Ein solcher Gottesbegriff, wie der des platonischen Timaios, macht nicht wirklichkeitsfremd, sondern weltnäher; wer die Paidagogik Gottes in der geschaffenen Wirklichkeit wiedererkennt (Gesetze 897 b), für den bekommt alle Wirklichkeitserkenntnis, gleichviel, ob es das alte attische Recht, die Proportionenlehre, die Bewegung der Gestirne, die Einteilung der Tiere und Gewächse ist, ein ganz anderes Gewicht. Das Paradeigma der Gerechtigkeit wird nicht mehr im Himmel, sondern in einer früheren geschichtlichen Zeit gesucht; Gedanken von Weltperioden stehen innerlich und äußerlich mit dem Schöpfungsdialoge im Zusammenhang. Der Gedanke der göttlichen Erziehung und Lenkung erfährt Ergänzungen, die an die Rede des Sophisten Thrasymachos erinnern (s. o. S. 80 u. 81); in der einen Weltperiode läßt Gott das Steuer der Welt los und sie gleitet in ihre eigene Bewegung zurück (Politikos 269c).

Je mehr sich die Erkenntnis auf alles Wirkliche ausdehnt, desto

sicherer kann der alte Anspruch durchgeführt werden, daß auch für die sittlich-politische Gestaltung der Wirklichkeit umfassende Erkenntnis notwendig ist. Der „Politikos" scheidet klar die nur erkennende, vom Tun freie Wissenschaft, wie die Zahlenlehre, dann diejenige ἐπιστήμη, die aus der Tätigkeit, aus der Ausübung eines Wissens von selbst erwächst, wie Baukunst und alles Handwerk. Sofort ergibt sich aus der Wissenschaft des Baumeisters die neue Form des befehlenden Wissens, die ἐπιταχτικὴ ἐπιστήμη, die nicht nur wie ein Zuschauer beurteilt, sondern auf das Tun anderer gerichtet befiehlt. Alle aber sind erkennende — das wird unbedingt festgehalten; selbstbefehlend kann die königliche Kunst dann sein, sogar über dem Gesetz, wenn der Herrschende wahrhaft kundig ist und nicht nur scheint (293 e).

Ein solches Wissen wird nur wenigen zuteilwerden können; das sieht Platon deutlicher, je mehr er eine umfassende Erfahrungserkenntnis für notwendig hält. Im Staate hatte Platon den Gedanken der selbstherrlichen Vernunfterkenntnis aufs höchste gesteigert (VII, 530ff.); im VII. Brief (342 a ff.) besteht er darauf, daß man von allem, was erkennbar ist, auch das sichtbare *Mimema*, das *Eidolon*, anerkennen, und nur in der unablässigen Bewegung von dem Sichtbaren, der Sphäre des φαίνεται, ins Erkenntnismäßige und umgekehrt, in stetem Umgang mit den Dingen und denen, die gleichstrebend sich um deren Erkenntnis bemühen, kann diese wirklich „aufleuchten" (341 c; dasselbe Bild wie im Symposion 210 e und Staat VI 508 d); die Erkenntnis von Trug und Wahrheit im ganzen Sein (344 b) bleibt die Voraussetzung der Erkenntnis von Gut und Böse, von Gerecht und Ungerecht (344 b). So hält Platon bis zuletzt an einem Seinsbegriff fest, der die Seinsidee vom in seiner Welt tätigen Menschen mit der Erkenntnis des Seins zusammenschloß. Diese Vereinigung von θεωρία und πρᾶξις im Begriff des Menschen selbst ist nie wieder so erreicht worden.

3. ARISTOTELES.

a) Die alte Akademie.

Der kurze Überblick über die platonische Spätphilosophie (zur Ergänzung vgl. Zahl und Gestalt 105 ff.) wird gezeigt haben, daß Platon auch in die letzte, die mimetische Form des sokratischen Dialoges immer mehr überwachsende Phase seines Philosophierens dessen ganzen Reichtum hinübernehmen wollte und durch seine gedanklich-systematische und darstellerische Kraft, die ohne Vorgänger und ohne Nachfolger geblieben ist, auch hineinnehmen konnte. Für die Männer, die, zum Teil wenig jünger als er, in seiner „Schule", in freiem Umgange mit Wort und Schrift des Lehrers, den einzelnen Wissenschaften in größerer oder geringerer Produktivität zugewandt, die philosophische Arbeit Platons aufgriffen und sie fortführen wollten, bedeutete gerade der letzte Stil

seines Philosophierens eine philosophische Aufgabe, von deren äußerer Größe und innerer Schwierigkeit sich ihre Tadler kaum eine zulängliche Vorstellung zu machen pflegen. Dies gilt auch für diejenigen, die aus dem veränderten Stil des Philosophierens auch Aristoteles in einer unbilligen Vergleichung mit dem „Dichter" Platon einen Vorwurf glauben machen zu dürfen. Es ist nicht im geringsten verwunderlich, wenn die unmittelbaren Nachfolger Platons bei dem Versuche, die letzte Phase Platons in ihrem systematischen Gehalt aufzufassen, ihn dogmatisierten und diejenigen Motive, die bei ihm in der dichterischen Hülle verschleiert waren, häufig genug in ein grelles Licht stellten. So kommt es, daß Xenokrates aus den halbdichterischen Andeutungen des Symposions und des Timaios — von der Epinomis sei hier einmal abgesehen — eine Dämonenlehre machte, daß andere gewisse Vergleiche Platons im Sinne einer Vergottung des großen Führers und einer Gleichsetzung von Seelenkern und Gottheit deuteten. Gewiß kommt auch hier manches auf die Rechnung des dichterisch oder mindestens rhetorisch gestalteten philosophischen Dialoges, den neben der Lehrschrift zu pflegen von allen für Recht und Pflicht gehalten wurde. So brach die Philosophie, die Platon immer noch zusammenhalten konnte, in eine religiöse und einzelwissenschaftliche, metaphysische und logisch-erkenntnistheoretische auseinander.

Es ist für den Gesamtaspekt, unter dem der nächsten Umgebung die Spätphilosophie erschien, bezeichnend, welche Motive der platonischen Metaphysik von seinen Nachfolgern in den Vordergrund gestellt wurden. Speusippos verknüpfte das Motiv der *Diairesis*, und zwar mit größter Betonung der exakt kultur- und naturbeschreibenden Vollständigkeit der Gegenstände, mit dem Gedanken der *Paradeigmata* und des Ähnlichen, wie wir ihn im Politikos bereits deutlich vorgebildet finden. In allen Diairesen treten „analoge" Verhältnisse auf; die Paare der Klassen und ihr Einteilungsprinzip kehren auf anderen Stufen wieder; Speusippos konnte also sehr wohl ein solches System „Ähnlichkeiten", ὅμοια, nennen, und ebenso wie Platon Politikos S. 278 b, 286 a einfachere, im Anschaulichen vorgebildete Begriffsverhältnisse für Paradeigmata halten, an denen wichtigere, verborgenere, schließlich völlig „anschauungsfreie" Sachverhalte (*ἀσώματα εἴδη*) mittelbar erfaßt und dargestellt werden konnten (Genaueres im „Speusippos" 1646). Diese Ähnlichkeiten gingen zusammen mit den mathematischen Analogien und deren Elementen, den *Logoi*, den Verhältnissen, die in der akademischen Mathematik und damit in der Idealzahlenlehre eine überaus wichtige Rolle gespielt haben (s. Lit. S. 128). Die „abbildhafte", analogische Verknüpfung aller Wesen und Dinge mußte wichtig sein für ein Weltbild, in dem der „*Syndesmos*", die Verbindung und Überbrückung alles Gegensätzlichen durch Mittelglieder, beabsichtigt war. Es ist kein Wunder, daß der große Mathematiker Eudoxos nicht nur die Proportionenlehre entwickelte, sondern auch im Anschluß an die Theorie Platons von der Gemeinschaft der Ideen unter-

einander eine metaphysische Theorie beisteuerte von der „Mischung" der gegensätzlichen Seinsbereiche, deren *Chorismos* der platonische Parmenides in der Einleitung entwickelt hatte. Am Chorismosproblem sollten sich in der Akademie die Geister scheiden.

Xenokrates, der Nachfolger des Speusippos, scheint neben seiner Theorie einer atomistischen Mathematik sich besonders der Theorie der Wahrnehmung gewidmet zu haben, der die Akademie, wie es scheint, immer bewußter ihren Anteil an der Erkenntnis zu sichern bemüht war. Dies mag mit der immer größer werdenden Wichtigkeit der astrophysischen Theorie zusammenhängen, mit der bereits damals auftretenden Frage, welcher Anteil dem Zeugnis der Sinne bei der Theorie der Gestirnbewegungen zukäme, ob und wie die mathematische Theorie den Sinneseindruck „bestätigen" (*τὰ φαινόμενα σῴζειν*) solle. Herakleides von Pontos, dem Platon während der zweiten sizilischen Reise seine Vertretung übertrug, und Philippos von Opus, der Redaktor der „Gesetze", scheinen auf diesem Gebiete sich besonders betätigt zu haben, vor allem aber der größte Mathematiker seiner Zeit, der schon genannte Eudoxos.

Alle hier berührten sachlichen Probleme wirken auf die Wendung ein, die Aristoteles der metaphysischen Theorie Platons geben sollte. Aristoteles trat 367, während Platons zweitem sizilischen Aufenthalt, 18jährig, im eindrucksfähigstem Alter, in die Akademie ein, der er 20 Jahre angehörte. Es ist schwer vorstellbar, daß je wieder ein Mensch so vollkommen jedes Wort Platons gegenwärtig gehabt, jedes philosophische Motiv in sich aufgenommen hat wie der „Leser" Aristoteles.

Je mehr man sich mit dem inneren Zusammenhang der platonischen Spätphilosophie in sich und mit der gesamten Arbeit der alten Akademie beschäftigt, desto frappierender ist die dauernde Gegenwart platonischer Gedanken bis in ihren spezifischen Wortlaut hinein. Jaeger hat in den „Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik d. Arist.", Berlin 1912, später in seinem „Aristoteles, Grundlage einer Geschichte seiner Entwicklung 1923" zum ersten Male ernst gemacht mit diesem Verhältnis, das durch den alleräußerlichsten Eindruck einer in ihren Motiven sehr verwickelten Polemik des Aristoteles gegen die Ideenlehre lange verdeckt war. Jaeger hat vor allem gezeigt, wie langsam sich Aristoteles aus der Abhängigkeit von Platon auf seine eigene Lehre besonnen hat, und hier die entscheidenden Motive einer Entwicklung aufgewiesen. Seit Jaegers Werk ist eigentlich jede Darstellung der Metaphysik vor die Frage gestellt, die so früher gar nicht bestand, wie sich die aristotelische Begriffsarbeit aus der platonischen entwickelt hat. Nur auf diesem Boden können die Unterschiede klar erfaßt werden, ohne beiden Unrecht zu tun. Auf diese Frage gibt natürlich keine der früheren Darstellungen Auskunft. Bei Jaeger stehen die grundlegenden Fragen der Überlieferung und der Form im Vordergrund, aber eine philosophische Stellungnahme ist überall deutlich, und ich verweise deshalb außer auf dieses Buch nur auf die Ausgaben und die Übersetzungen. Die einzige Ausgabe, die heute in Frage kommt und zu haben ist, ist die philologisch und philosophisch ausgezeichnet kommentierte Ausgabe von W. D. Ross, Aristotle's Metaphysics, Oxford 1924 (vgl. dazu Jaeger, Gnomon 1925, S. 57). Deutsche Übersetzungen von Bonitz (von E. Wellmann herausgegeben, 1890) und Rolfes (Philos. Bibliothek). Unentbehrlich für jede wiss. Beschäftigung sind die antiken Kommentare in der Slg. d. Pr. Akademie. Für alles weitere sei hier auf Überweg-Praechters Grundriß verwiesen.

In „Zahl und Gestalt" habe ich versucht, die Spätphilosophie Platons und die Wendung, die Aristoteles deren Motiven gab, begreiflich zu machen; in dieser Richtung versuche ich hier weiterzugehen.

Wir haben von Anfang an in den Begriff der Metaphysik die Lehre vom Sein des Menschen als einem Dasein in der Welt aufgenommen, andrerseits immer betont, daß der Mensch in diesem Zusammenhange auf eine Norm, auf die Idee eines Menschen selbst, also auf erweiterte objektivierte Individualität gerichtet verstanden werden soll; nicht die beliebige Weltanschauung eines Individuums ist der Gegenstand einer Geschichte der Metaphysik, sondern immer das Ganze des Seins, bezogen auf diese letzte Gegebenheit des jeweilig in der Geschichte konkreten Menschendaseins. Kein Philosoph hat sich selbst unmittelbarer dargestellt in seiner Metaphysik als Platon, indem er von Anfang bis zu Ende gezeigt hat, wie Sein sich im Menschen und an Menschen darstellt. Bei keinem Philosophen ist es daher weniger nötig, bei der Erklärung seines Seinsbegriffes den Menschen zu suchen, der „hinter dem Werke steht", wie man zu sagen pflegt; denn er steht nicht dahinter, sondern mitten darin in der lebendigen Gemeinschaft der Gestalten, die er geschaffen hat und die sich vor uns in ihren Gedanken über das Seiende aussprechen.

Dies ist in dem Werke des Aristoteles nicht mehr in demselben Maße der Fall. Je objektiver die Form wird, in der eine „Metaphysik" das Ganze des Seins darstellen will, desto sicherer kommt die Stelle, an der man nun fragen muß, wer „hinter dem Werke steht", weil sich eine andere Form des menschlichen Daseins doch hier bemerkbar macht in dem Begriff vom Seienden schlechthin; denn je nach Form und Grad der Subjektivität sind die Mittel andere, die den Objektivierungsprozeß zum An-sich-Seienden tragen und bestimmen.

Noch vor kurzem hätte eine solche Frage für Aristoteles kaum gestellt und sicher nicht beantwortet werden können. Man kannte nur äußere, zudem oft schlecht bezeugte Züge seines Bios, und diese geben in keinem Falle etwas aus für diejenige Einheit des Menschen und seiner Welt, auf die es hier ankommt. Wie bei den Briefen Platons hatte man die Zeugnisse, die hier Auskunft geben können, verdächtigt und entwertet. Die Dialoge, die der jüngere Aristoteles noch völlig in der Akademie wurzelnd geschrieben hatte, die Erbauungsschriften, in denen er sich über den Sinn der Philosophie aussprach, hatte man ihm abgesprochen und den wenigen, desto wertvolleren Fragmenten, die erhalten sind, keinen Wert beigelegt — im letzten Grunde nur deshalb, weil sie zu platonisch schienen. Jaeger hat diesen Aristoteles wiederentdeckt, indem er ihn in eine sinnvolle Entwicklung seiner Lehre einfügte. Es soll als eine Verdeutlichung des in dieser gesamten Darstellung zugrunde gelegten systematischen Seinsbegriffes aufgefaßt werden, wenn wir zwischen den Antworten, die Aristoteles' Metaphysik auf die sachlichen

Fragen der platonischen Spätphilosophie und die sachlichen Probleme der Akademie gibt, wie wir sie bei den Hauptvertretern vorfinden, und zwischen persönlichen Äußerungen des Aristoteles einen Zusammenhang annehmen und aus ihm jenes „Mißverständnis" der platonischen Motive verstehen wollen, das im Grunde nur ein Weitergehen echter wissenschaftlicher philosophischer Arbeit ist, und keinen Tadel für den einen oder den anderen bedeutet.

Aus dem Protreptikos des Aristoteles, einer philosophischen Mahnrede zur Philosophie, die eine große Wirkung durch das ganze Altertum getan hat, von Krates dem Kyniker an über Cicero mittelbar bis zu Augustin, kann man zwei Gedanken herauslesen; vielleicht ist ihr ursprünglicher Sinn auch für uns durch ihre Überlieferung leise verändert. Die Philosophie ist reine *Theoria*, Betrachtung, reine φρόνησις, der Philosoph ist ein Zuschauer der Welt. Er sucht also, platonisch gesprochen, aus der „Höhle" der Welt herauszutreten — das soll auch der platonische Philosoph, aber dieser muß wieder zurück in die Höhle, der früharistotelische aber bleibt unbewegt in reiner Schau, wie die Zuschauer beim olympischen Festspiel. Der Philosoph also, dies ist der zweite Gedanke, soll diesem Leben sterben, um zu einem höheren zu erwachen. Die Stimmung des platonischen Phaidon, an den der Dialog „Eudemos" ausdrücklich anknüpft, wird in diesem aristotelischen Werke festgehalten, die Unsterblichkeit der Seele wird verstanden als ein dauerndes Hinausblicken über die qualvolle unerträgliche Existenz der eingekörperten gefangenen Seele. Die Seele fühlt sich in ihrer Fesselung wie die Gefangenen etruskischer Seeräuber; diese wurden Angesicht zu Angesicht an Leichen gebunden und mußten in dieser Verkettung mit der Verwesung dahinschmachten. Diese grauenhafte Übersteigerung und Isolierung der platonischen Motive ist, wie Jaeger S. 99—102 hervorhebt, der Ausdruck eines neuen ethischen Lebensgefühls und einer neuen religiösen Überzeugung. Hier wurzelt aber auch eine neue Auffassung des Seins, insofern jede Stellung zum Sein auf der Art beruht, in der ein Mensch sich in der Welt, ihren Möglichkeiten und Wirklichkeiten gegenüber betätigt, fühlt und weiß. Hier wurzelt mit einem Wort ein metaphysisch-religiös begründeter Dualismus, eine Abtrennung und Losreißung der transzendenten Welt von der irdischen, ein *Chorismos*, der den platonischen weit übertrifft, und der früher oder später einen Ausgleich brauchte und, wie wir grade am entwickelten Begriff der *Theoria* zeigen werden, gefunden hat. Die Entwicklung vom Religiösen zum Metaphysischen, die wir oben S. 93,28 ff. allgemein bezeichneten, kann auch in dem Leben eines Individuums zur „Wissenschaft", ja, zur realistischen These vom Seinsvorrang der konkreten in Form und Stoff zusammengesetzten Substanz führen. Die Intensität jenes Lebensgefühls bedeutet — man lasse sich nicht durch den Schein täuschen — eine ungemeine Nähe zur Realität schlechthin, die viel-

leicht zunächst sich staute und noch nicht ihre eigentümliche Auswirkung fand. Ein Individuum, das so empfindet, weiß sich allein vor dem Sein, es wird nicht getragen von dem Medium, das wir für die platonische Idee des Guten oben, S. 114, entwickelten. Das Gute, das bei Platon gleichsam sichtbar aufleuchtet als ein lichterfüllter Raum über die Einzelnen hin, wird für ein solches, zu ganz anderer Abstraktion fähiges Bewußtsein „unräumlicher", geistiger sein; die Dinge dieser Welt, wenn erst der philosophische Blick sich ihnen zuwenden wird, werden schärfer im Umriß, in eigener Kontur und eigener Farbe jedes für sich dastehen.

Aristoteles trat in die Akademie ein, als Platon in der Theaitetos- 10
episode sowohl die Abgewandtheit von der „dem Bösen" zugänglichen Welt wie die Theorie der reinen Wissenschaft stark zum Ausdruck brachte. Wir glaubten allerdings, oben S. 139,37, die eigentliche Hauptabsicht dieses Dialoges in der theoretisch wissenschaftlichen Richtung suchen zu müssen, und auch der Ton jener Theaitetosepisode und des Protreptikos stechen an sich weit genug voneinander ab. Immerhin kommen diejenigen Töne, die wir durch den Resonator der aristotelischen Frühschriften verstärkt hören, auch sonst in den späteren Dialogen zum Ausdruck. Die Erweiterung des Feldes wissenschaftlicher Forschung und die Umänderung der Seinsauffassung in einem Sinne, der diesem 20
wissenschaftlichen Interesse Rechnung trug, findet einen Ausgleich und eine stimmungsmäßige Ergänzung in der Resignation, mit der im Timaios (51 c) die reine Erkenntniskraft, der *Nus*, nur Gott zuerkannt wird, den Menschen aber nur ein „kleines Stück". Auch im Timaios wendet sich das doppelte, zugleich wissenschaftliche und religiöse Interesse Platons zu den Gebilden, die sinnlich-wahrnehmbar und doch mit dem Göttlichsten verwandt, ja selber göttliche Wesen, aus göttlicher Kraft bewegt schienen, zu den Gestirnen und ihren Umläufen. In ihnen war auch für Platon eine metaphysische Wesenheit von besonderem Sein wirksam anzutreffen; Platon nannte sie Seele. Die Weltseele, die Gestirn- 30
seelen und diejenigen Seelen, denen die Einkörperung in menschliche Leiber bestimmt ist, gingen für Platon in einer einheitlichen Seelenkraft zusammen, deren Wesen zunächst darin besteht, sich selbst und anderes zu bewegen, sich einfügend in alles Tun und Leiden (cf. S. 142,7). Das vollendet Seiende (*παντελῶς ὄ*) des Sophistes 248e hat teil an Seele und Bewegung; man wird daran denken müssen, daß neben der ontologisch-erkenntnistheoretischen Seite, die wir oben aus dem Zusammenhange des Sophistes heraus betonen mußten, diese astro-metaphysische Bedeutung des Seienden mitgedacht war. Platon redet im 10. Buch der Gesetze, wo er am deutlichsten die Ausführungen ergänzt und erweitert, 40
die der Phaidrosmythos über die Seele als Quelle der Bewegung enthält, vom Wesen der Gestirnseelen und betont auffällig stark den wirklich psychischen Charakter dieser Seelen. Die Definition der Seele ist: erstes Werden und Bewegung und Ursache von Gegenwärtigem, Vergangenem

und Zukünftigem und von allem diesem Entgegengesetzten zu sein (896 a). Ihre Kraft äußert sich als Wollen, Suchen, Sich Sorgen, Sich Beraten, Richtig oder Falsch Meinen, unter Freude, Trauer, Mut und Furcht, Haß und Liebe (896 e).

Die Übertragung einer solchen Seelenvorstellung auf die Bewegung der Gestirne, wie sie Aristoteles nach Platons Vorgang unbedingt annimmt und weiter ausführt, darf nicht primär als eine „Einfühlung" persönlich-individuellen Innenlebens in die Sternenbewegungen aufgefaßt werden. Umgekehrt liegt hier vielmehr eine „Kosmisierung" — Kosmos als Ordnung gefaßt (Timaios 90 c) — vor: wer geübt ist im Denken der Wahrheit, wird in der Erfassung dieses Göttlichen und Unvergänglichen die Bewegung der eigenen Seele an der Unsterblichkeit teilnehmen lassen, denn dem Göttlichen in uns verwandte Bewegungen sind die „Denkakte", *διανοήσεις*, und die Umschwünge am Himmel. Jeder muß mit diesen mitgehend die im Umkreise des Werdens verdorbenen Umläufe (*περιόδους*) im Kopfe richtig machen (*ἐξορθοῦν*) und dadurch, daß er die Harmonien und Umschwünge des Alls begreift (*καταμανθάνειν*), das Begreifende dem Begriffenen ähnlich machen gemäß der ursprünglichen Natur (*κατὰ τὴν ἀρχαίαν φύσιν*); wenn er sie aber angeglichen hat (*ὁμοιώσαντα*), „dann hat er das Ziel (*Telos*) erreicht des den Menschen von den Göttern als Aufgabe gestellten besten Lebens für jetzt und für die spätere Zeit" (Timaios 90 d). Derselbe Gedanke liegt der Stelle der Gesetze zugrunde, die oben S. 108 bereits zitiert wurde (XII, 966 d e): die stärksten Antriebe des Götterglaubens sind das ewigfließende Sein der Seele und der Lauf der Gestirne, und alles andere, das der alles durchwaltende Geist (*νοῦς ὁ πᾶν διακοσμήσας*), nicht eine mechanisch naturgesetzliche Kraft, in seiner Gewalt hat. Was wir oben S. 145,30 als das ontologische Gleichgewicht zwischen Erkenntnis und Seiendem bezeichnet haben, tritt uns hier in der Aufnahme der Welt in die Seele und in der Ausweitung der Seele bis an die Grenzen des Denkbaren sinnfällig entgegen.

Bei Aristoteles gewinnt das Pathos des Timaios und der Gesetze, auch der Epinomis — ich lasse dahingestellt, wie weit deren Gedanken echt platonisch sind oder auf Philippos von Opus zurückgehen — eine besondere Gefühlsbetonung, das Pathos, das in der „*Theoria*" der Gestirne die drei Motive: sinnliches Schauen des Glanzes und der Schönheit des Himmels (Tim. 47a), theoretisches Wissen um die zahlenmäßige exakte Ordnung der Gestirnbahnen und das religiöse Gefühl der Abhängigkeit von den dort rein verkörperten göttlichen Mächten als Einheit erlebt und das aus dieser Einheit ein besonders lebhaftes Gefühl der konkreten Energeia in jedem erlebten Augenblick gewinnt. Das zeigen die Dialoge deutlich genug. Jaeger, S. 161 ff., weist überzeugend und eindrucksvoll im einzelnen nach, wie überhaupt hier erst ein neues eigentlich religiöses Erlebnis sich seinen Ausdruck sucht, ein Er-

lebnis, das es vorher in dieser so gefühlten Nähe zu seinem Gegenstand nicht gab. Für unsere nächste Aufgabe kommt es darauf an zu erkennen, wie aus dem bis ins Innerste gefühlsgeladenen Gotteserlebnis des Aristoteles sich eine wissenschaftliche metaphysische Konzeption des ersten Bewegers entwickeln konnte, welche platonischen Ansätze hier aufgenommen und in welche wissenschaftliche Form sie gebracht wurden. Denn auf dieser Idee des unbewegten Bewegers beruht — mindestens in der ersten Periode — die Metaphysik des Aristoteles.

Seitdem Jaeger durch den Nachweis der allmählichen Entstehung des Metaphysikwerkes auch die Entwicklung der in ihm niedergelegten philosophischen Anschauungen zum Problem gemacht hat, muß eine auf die Gesamtanschauung eines Sachbereiches — hier den metaphysischen Hintergrund der Seinslehre im Nus-Begriff — gerichtete Darstellung sich vor einer unechten Harmonisierung hüten. Die größte Sicherheit schien mir, ein zusammenhängendes Stück, das Buch Λ — mit Ausnahme von Kapitel 8 — zugrunde zu legen, und Parallelen nur so weit heranzuziehen, als sie durch Klärung des in Λ gegebenen Zusammenhanges sich als Bestandteile einer einheitlichen Gedankenfügung ausweisen. Die Zurückdrängung der Ergänzungen aus den andern Büchern und Werken durch kleinen Druck dient dieser Interpretationabsicht und besagt nicht, daß die dort behandelten Dinge sachlich unwichtiger wären als der Haupttext.

b) Der platonische und der aristotelische Gottesbegriff. Bewegung und Unbewegtes.

Der Hauptsatz der aristotelischen Wissenschaftslehre, der die 2. Analytiken eröffnet, lautet: Jede Belehrung und jedes begriffliche Lernen entspringt aus einer vorhergehenden Einsicht (*πᾶσα διδασκαλία καὶ πᾶσα διανοητικὴ μάθησις ἐκ προυπαρχούσης γίνεται γνώσεως*). Diese „vorgängige" Einsicht bezieht sich erstens darauf, daß überhaupt etwas ist, und zweitens muß man wissen, was das Gemeinte bedeutet; also ein Sein, und der Sinn dieses Seins muß als Anfang vorausgesetzt werden, ein *ὄν* und seine *οὐσία*, die man mit ihm meint. Im Kapitel 33 bezeichnet Aristoteles den *Nus* als die *Archê*, den Anfang und das Prinzip jedes Wissens; also muß der *Nus* auch mit diesem doppelten „Vorerkennen" etwas zu tun haben. In der Tat bezeichnet Aristoteles ein vor aller verknüpfenden Denktätigkeit vorausgehendes Erfassen der Dinge, der *πράγματα*, entweder mit *θιγεῖν, θιγγάνειν*, „erfassen, berühren" (*ὄν*) oder *φάναι* „ansprechen als" (*οὐσίαν*); *φάναι* unterschieden von Bejahung *κατάφασις* und Verneinung, *ἀπόφασις*; diese beruhen auf der Trennung und Verbindung, *διαίρεσις* und *συμπλοκή*; die einfachen Gegenstände aber, die *ἀδιαίρετα* und *ἀσύνθετα* werden gedacht oder nicht gedacht. Zu ihnen gehört das, „was man nicht beweisen kann und nicht zu beweisen braucht, was sich nicht anders verhalten kann" (2. Analytiken, Schluß; Metaph. E 4 und Θ 10; dazu Jaeger 212).

Durch das *νοεῖν* in diesem Sinne ist alle wissenschaftliche Erkenntnis mit derjenigen Sphäre verknüpft, in die wir nun eintreten. Das Sein

und das Seiende wird von Aristoteles in der Einleitung zu seiner Theologie (*Λ* 1) in die zwei großen Klassen des sinnlichen bewegten und des unsinnlichen unbewegten Seins eingeteilt; die sinnliche in Vergängliches und Ewiges (die Gestirne); ob das unsinnliche Unbewegte in zwei Klassen sich teile, das Mathematische und das Ideenmäßige, diese Frage ist für Aristoteles sehr bald aufgetaucht. Dasjenige Sein, dem er das Wesen eines unsinnlichen Seins zuwies, ist in jedem Falle die Grundlage der einen großen Teil seines metaphysischen Werkes füllenden Kritik anderer Lehren, auch der „sogenannten Ideen- und Zahlenlehre". An ihm mißt er den Wahrheitsgrad aller bisher aufgestellten Seinstheorien.

Wir werden dieses Sein, diese *οὐσία* des Aristoteles, ausdrücklich denjenigen Ausführungen Platons gegenüberstellen, die am ehesten dem allgemeinen Seinsbegriff des Aristoteles vergleichbar sind und zweifellos auch zu seiner Entwicklung wesentliches beigetragen haben; wenn wirklich der oberste Seinsbegriff des Aristoteles, der unbewegte Beweger, wie Jaeger, S. 144, sagt, „dem Geist nach ein platonischer Gedanke" ist, dann müssen wir, um ihn zu erfassen, ihn an diejenigen Stellen des platonischen Denkens halten, die ihm am nächsten zu stehen scheinen. Jaeger hat eine solche Stelle bezeichnet. Platon erwägt in den Gesetzen (X 898 d 8) drei Möglichkeiten, wie das Einwirken der bewegenden Seelen auf die bewegten Gestirne zu denken ist. Für keine entscheidet sich Platon. Wohnt die Seele dem sichtbaren Leibe des Gestirns inne wie unsere Seele in unserem Leibe, ihn ganz durchdringend, oder stößt sie zweitens von außen mit Gewalt Leib mit Leib an, indem sie sich selbst noch einen Leib aus Feuer oder „einer Art Luft", wie einige sagen, verschafft hat, oder ist sie drittens selbst frei von Körper, und führt den Stern im Besitze anderer über die Maßen erstaunlicher Kräfte und lenkt so den Stern?

Jaeger hält die erste Theorie für die Platons, die zweite für die derjenigen, die die Sphären grob materiell auffassen. Man könnte an die Dilemmata des Phaisdrosmythos denken, in dem die Seele einen anderen, dem *γήινον σῶμα* gegenübergestellten Körper hat und damit die Theorie der ätherischen Körper bereits einwirken sehen. Die dritte Auffassung hält Jaeger für den Ursprung des unbewegten Bewegers: die wunderbaren Kräfte, von denen Platon spricht, denkt man sich ähnlich der Sehnsucht der Sinnendinge nach der Idee und der aristotelischen *ὄρεξις*.

Daß hier ein Ansatz zur aristotelischen Gottesvorstellung vorliegt, ist sicher; nur muß man statt an die Seelen der Gestirne zu denken, sich die umfassendere, das ganze All umschließende Sphäre denken, aus deren Ganzheitsbegriff sich für Aristoteles nun allerdings entscheidende Veränderungen ergeben. Die wichtigste ist der ausdrückliche Verzicht auf die Vorstellung einer Weltseele in diesem ersten Himmel, dieser umfassenden Sphäre (vgl. Stenzel, Üb. zwei Begr. d. plat. Mystik. Progr. Breslau 1916). Aristoteles verspottet diese Konzeption geradezu in den Büchern vom Himmel in einem Vergleich mit dem aufs Rad geflochtenen Ixion.

Wir wenden uns daher jetzt zu den Vorstellungen Platons von einem ganzen objektiven Seienden, das nicht als Seele bezeichnet wird; zu dem vollendeten Sein des Sophistes, dem Vorbild des Schöpfungsprozesses im Timaios, dem *νοητὸς κόσμος*, der ja zugleich ein *νοητὸν ζῷον* ist, drittens zu dem absoluten Eins des „Parmenides", das für menschliche Anschauung unfaßbar sich in ein Nichts auflöste, aber doch zu dem an zweiter Stelle genannten Gebilde Beziehungen zu haben schien (vgl. o. S. 147). Wir brauchen zunächst von der höchsten *οὐσία* des Aristoteles nur zu wissen, daß Aristoteles jedenfalls das platonische Bewegungsprinzip, die *ἀρχὴ κινήσεως* oder *πρώτη γένεσις*, als selbst unbewegt auffaßte und es mit dem *Nus* und Leben in Beziehung setzte. Das vollendete Sein des Sophistes war nun gerade von der Erstarrung erlöst worden; es sollte nicht wie ein Götterbild dastehen, sondern es sollte alles das haben, was dem ihm zugewandten erkennenden Bewußtsein eignet: Leben, Bewegung, Seele, Vernunft und Besinnung. Aristoteles streicht wieder einen Teil — wohlgemerkt nicht etwa alle Bestimmungen, die dieses Sein gegen das „eleatisch starre" abgehoben hatten; wie bei der unmittelbar kosmischen Auffassung die Weltseele von Aristoteles bestritten wurde, so wird auch hier deutlich, daß mit der Bewegung zugleich das Seelische, auf das Platon gerade Wert legte, fernzuhalten ist; es bleibt die wichtige Übereinstimmung, daß dem unbewegten Beweger trotzdem Leben und *Nus* zugesprochen wird.

Warum nimmt Platon mehr Bestimmungen an? Warum sollte sich das Seiende beseelt bewegen? Wir brauchen nur an den Sinn dieser Bewegung uns zu erinnern, an die Bewegung der Ideen, die zunächst eine innerhalb der Seinsregion sich abspielende „dialektische" Bewegung war; durch diese geriet das vollendete Sein in das Dynamisverhältnis zum immer diskursiven Verstande in der einzelnen menschlichen Seele und mußte nun sich diesem angleichen — auch das Vorbild muß ähnlich sein, damit es als Vorbild nachgeahmt werden kann. Ähnlichkeit war ja das treibende Motiv geworden, mit Hilfe des exakt mathematischen Verhältnis-(Logos-)Begriffes bis ins feinste durchgearbeitet (Speusippos).

Dieses Vorbild stand aber in dem platonischen Weltschöpfungsgedanken auch vor Gott als Muster, auf das hinblickend er die Welt schuf. Wir mußten oben die Frage aufwerfen, in welchem Grade der Entfaltung dieses Vorbild im Denken Gottes angenommen werden solle, und wir sahen Platon in ein Dilemma geraten zwischen der „Zeitlosigkeit" des göttlichen Seins und Denkens und den der menschlich irdischen Endlichkeit entsprechenden Anschauungsformen, in die hinein Gott das für seinen göttlichen Geist erkennbare Sein bilden muß — er schafft die Zeit, er bildet das Sein in sie und in den Raum, die *χώρα* hinein, damit es für uns überhaupt erkennbar und darstellbar wird. Deshalb „träumen wir", zu voller göttlicher Wachheit und Geisteskraft nie erwachend, es müßte „alles schlaflose" Seiende an einem Orte sein (Tim. 52 a ff.).

Es sind aber drei Wesenheiten nötig: das eigentliche Sein der Vorbilder, die ihm nachstrebende Sphäre der Erscheinungen und das, worin diese Erscheinungen abgebildet sind, der sie aufnehmende Raum. In einem doppelten Sinne sind nun die Dinge der Wirklichkeit als abhängig von etwas anderem aufzufassen: als Abbilder von dem vorbildlichen Sein und als Abbilder in dem Raume. Daher müssen wir zweierlei hinter den Dingen vermuten: erstens die Urbilder, als die sie uns erscheinen, und zweitens die ihnen spezifisch zugeordnete Raumform, die χώρα, die uns nur im Zusammenhang dieser Dinge vorstellig wird. Dabei können wir diese Trennung nur traumhaft vollziehen, insofern wir uns als endliche, an Raum und Zeit gebundene Menschen weder die Dinge an sich anders denn als räumlich-zeitlich verwirklicht, die Erscheinung nicht anders denn als sinnbestimmt, d. h. als Erscheinung von etwas anderem, denken können, und auch den Raum nicht anders denn als gestaltet und geordnet vorzustellen vermögen, als Gegenstand jener mittleren Wissenschaft der Mathematik, auf die der „unechte Verstandesgebrauch" hinweist. Infolge dieser engen Beziehung der drei Reiche, des reinen Seins, des Raumes und der Erscheinungen, können wir nicht einmal genau sagen, ob die Erscheinungen und der Raum, den sie gestalten, ein oder zwei Dinge sind, eines im anderen. Gott, der die unbewegte Welt bewegt, d. h. sie räumlich, für uns Menschen erkennbar macht — in welchem Verhältnis steht er eigentlich zu dem Unbewegten, auf das er hinblickt?

Spätere religiöse Spekulation setzte hier weiterbildend an: als eine Gottesvorstellung wirksam wurde, zu der gehörte, daß Gott aus Nichts die Welt erschafft, da ließ man ihn erst die unbewegte urbildliche Welt schaffen, dann die zeiträumliche verwirklichen; und Philon konnte so den doppelten Schöpfungsbericht der Genesis und den platonischen Timaios auseinander deuten, de opificio mundi.

Aristoteles sucht die Schwierigkeiten, die sich aus der Trennung des unbewegten Urbildes und des Bewegergottes ergeben, anders zu lösen — vielleicht lag hier für ihn der größte, schwerste und für alles andere entscheidende ontologische *Chorismos* und die ihm wichtigste Möglichkeit und dringendste Notwendigkeit seiner Überwindung! Vielleicht ist hier das Urphänomen seiner auf alle ontologischen Probleme ausstrahlenden metaphysischen Grundhaltung faßbar.

c) *Dynamis* und *Energeia.*

Wir wollen nun zunächst die Hauptstelle der Theologie Λ 6, 7 näher betrachten, aber vorher die aus Platon für die Interpretation gewonnenen Gesichtspunkte noch einmal kurz zusammenstellen: erstens die sich selbst bewegende „erste Bewegung", im besonderen der immanenten Gestirnseele, übertragen auf das Ganze der Welt, zweitens das vollendete belebte Seiende des „Sophistes", drittens der νοητὸς κόσμος als das Vorbild und Ziel der schöpferischen Bewegung, anders ausgedrückt viertens das aus dieser zeiträumlichen Bewegung herausgehobene und daher für

menschliches Vorstellen zum Nichts werdende Eins an sich des „Parmenides". Soweit die bereits entwickelten Anknüpfungsmöglichkeiten in der platonischen Spätphilosophie — auf anderes aus der platonischen Frühzeit wird uns die Interpretation selbst führen. Zunächst muß der Inhalt der ersten fünf Kapitel des Buches *Λ* in seiner wesentlichen Absicht zusammengefaßt werden.

Aristoteles knüpft an die zwei Theoreme des platonischen Sophistes vom Nichtseienden als dem Anderen und vom Sein als der *δύναμις*, der Kraft und Möglichkeit des Erleidens und Tuns, an, indem er beide unter Weiterführung der in ihnen angelegten philosophischen Motive aufs engste miteinander verbindet. Wie Platon und die gesamte griechische Philosophie um die gegenseitige Klärung des Begriffspaares Sein und Bewegung fundamental bemüht, fragt er: wie kann aus einer Seinsbestimmtheit eine andere hervorgehen? Die erste ist sicher nicht seiend in Bezug auf die Bestimmtheit der zweiten, also entsteht zwar alles Seiende aus einem qualifizierten Nichtseienden; dieses Nichtseiende ist aber nie unabhängig von dem zweiten Seienden, auf das es sich hinbewegt, zu denken, sondern das Nichtseiende, aus dem ein Seiendes entstehen kann, hat bereits eine Richtung auf etwas, es ist eingegrenzt in seinen Möglichkeiten durch seine spätere Wirklichkeit. Holz kann zu Kohle, zu Asche verbrannt, zu Figuren geschnitzt werden, kann quellen, faulen, vertrocknen, aber jedes *Eidos* ist zugleich bestimmt durch alles das, was es nicht werden kann, z. B. das des Holzes durch die Fähigkeit, dies alles zu tun und zu erleiden und anderes nicht zu tun und zu erleiden. In solchen Grenzen spielt sich alles Werden ab. Diese Grenzen sind bestimmbar und erfaßbar nur durch den Wirkungs- und Wirklichkeitszusammenhang der ganzen, erfüllten Welt, des ganzen Seins, mag dieses Wirken durch *τέχνη* „in einem anderen" oder durch *φύσις* „in dem ⟨jeweiligen Stück Wirklichkeit⟩ selbst" sich vollziehen, 1070a, b; für den, der das Wesen des Holzes erfassen soll, müssen alle seine Möglichkeiten einmal wirklich geworden sein, er muß sie erfahren haben. Jener gleichmäßige Apriorismus des platonischen Denkens, den wir oben S. 98, 119 feststellen konnten, bleibt trotzdem wirksam. Für den, der dem Ganzen des Seins sich gegenüber weiß und die Verpflichtung zu unverdrossenem unerschöpflichem „Sehen" und Staunen dauernd festhält, ordnet sich schlechthin jedes Geschehen auf gewisse Gesetzlichkeiten hin: auch die Erkenntnis, daß Holz nicht rostet, sondern verfault, erscheint aus dem Wesen, aus dem *Eidos* des Holzes einsichtig; man würde sich wundern, wenn es anders wäre; man erlebt auch hier Notwendigkeiten, die aus dem „Sehen" des Seienden genau so sich ergeben wie im mathematischen Felde. Hier wurzelt das spezifische aristotelische Gotteserlebnis:

ἡ ἑνοποιὸς αὐτοῦ καὶ δημιουργικὴ δύναμις πάντων τῶν ὄντων αἰτία ἐστὶ τοῦ ἔχειν ὥσπερ ἔχει.

die einheitstiftende und schöpferische Kraft (*δύναμις*!) Gottes ist von allem Seienden der Grund, daß es sich so verhalte, wie es sich verhält.

So drückt der antike Kommentar zur Metaphysik (Pseudo-Alexander 564, 20 Hayduck) diese religiöse Überzeugung des Aristoteles aus.

Damit tritt der aristotelische Gottes- und Demiurgenbegriff in einen deutlichen Gegensatz zum platonischen. Daß die Welt in der Zeit ist und demnach in sie eingetreten ist, diese Frage bewegte den platonischen Timaios. Aber dadurch, daß Platon den *νοητὸς κόσμος*, die „eidetische" Mannigfaltigkeit des Seins, der Schöpfung präexistieren ließ — der Schöpfer blickt auf den *νοητὸς κόσμος* hin — war für Aristoteles ein Dilemma schwerster Art aufgetan. Entweder war der *νοητὸς κόσμος*, das intelligible Urbild der Schöpfung, wirklich schon gegliederte Mannigfaltigkeit, also Entfaltung; dann enthielt er bereits zeiträumliche Prinzipien — wenn nicht die ganze Deduktion des „Parmenides" hinfällig sein sollte, die die Mannigfaltigkeit des Seins mit dem *φαίνεται* in innerer Verknüpfung aufgewiesen hatte. Dann war die Schöpfung vorweggenommen und damit die Welt in einem unnötigen *Chorismos* verdoppelt und der ganze Paralogismus des Zeitbegriffes heraufbeschworen. Oder der Geist Gottes, der das Urbild denkt, war wirklich das Eine; und dann war er ein „Nichts", und der Übergang von diesem Nichtseienden zum Seienden war unvorstellbar, wie wir eben gesehen haben. Aristoteles sah, daß die Lösung nicht durch die einfache Entscheidung für eines der beiden Glieder der Alternative, sondern nur durch eine Umbildung der Glieder erreicht werden konnte, und diese Umbildung schien ihm durch eine Reihe anderer platonischer Motive möglich. Zwangsläufig stellte sich nun die Unterscheidung von *Dynamis* und *Energeia* ein, und da die *ἐνέργεια*, das verwirklichte Sein, zur Bestimmung der *δύναμις* nötig ist und ihr demnach wesensmäßig vorhergeht, *φύσει πρότερον* ist, so muß der Gedanke einer Schöpfung als einmaliger Tat aufgegeben werden; es kann nur dauernde Entfaltung durch Entstehen und Vergehen innerhalb eines ewigen ungewordenen Seinsganzen gedacht werden. Das eigentlich Schöpferische wird in der Kraft gesehen, die diese ewige Bewegung trägt, richtet und unermattet festhält. Die Dynamisierung, auf die Platons Seinsidee angelegt war, tritt nun in das volle theoretische Bewußtsein; nur aus diesem geschichtlichen Zusammenhange ist der eigentliche spezifische Sinn der aristotelischen Formulierungen zu verstehen.

Eine ausgezeichnete Eigentümlichkeit der platonischen Seinsidee begegnet uns sofort bei dem aristotelischen Begriff der Hyle wieder, nun in theoretischer Bewußtheit in strengem Zusammenhange mit dem oben über das Nichtseiende Entwickelten. Die im Phaidon gelegentlich schlicht ausgedrückte Meinung, daß in den Dingen ein Hang, ein Streben zur Verwirklichung der in ihnen angelegten Möglichkeit liege, wird zur Grundlage der aristotelischen *Hyle*vorstellung. Wäre die *Hyle* nicht bereits angelegt auf die Differenzierung zur Mannigfaltigkeit, zum *τόδε τι*, dem „Dies" und Nicht-Jenes, so wäre die Mannigfaltigkeit der Welt nicht

erklärbar. Denn vom einigen Geist allein kann sie nicht kommen; der würde alles zu Einem machen. Wäre auch die *Hyle* eine, so würde das, was die *Hyle* wäre, auch die entfaltete Wirklichkeit sein (*Λ* 2. 1069b 30/31).

Die problemgeschichtliche Anknüpfung an das *ὁμοῦ πάντα* des Anaxagoras und den sondernden Geist ist sehr begreiflicherweise in diesen Kapiteln wiederholt festzustellen (cf. oben S. 73ff.); also die „Vorgeformtheit" der *Hyle* (vgl. dazu Zahl u. Gestalt 141ff.).

Weil bei aller Veränderung ein etwas sich unter der Einwirkung von etwas in etwas verwandelt, so muß die letzte *Hyle* und das letzte *Eidos* außerhalb des Werdens bleiben (1069b 35, 36).

Die *Hyle* ist bereits ein „Dies" dadurch, „daß sie erscheint" (1070a 10); die Schwierigkeiten, den Sinn dieser Worte genau zu erfassen, die Ross zur Stelle (S. 356) anführt, beruhen auf dem von Platon im Timaios (s. S. 148, 160) genau entwickelten Sachverhalt: die *Hyle* ist die Bedingung des Erscheinens, aber alles Erscheinende erscheint bereits als „Dies da"; es entwickelt sich auf das *Eidos* hin, ist also *δυνάμει* bereits dies. Denn umgekehrt ist auch das *Eidos* schon „irgendwo" und „irgendwann". Platon bedauert, dies feststellen zu müssen, da er in dem Bestreben, dem *Nus* noch ein „kleines Stück" reiner Erkenntnis (Tim. 51e) zu retten, die Ideenlehre festhält. Aristoteles zieht rücksichtlos die Konsequenz aus dem auch von Platon zugegebenen Sachverhalt der Endlichkeit unserer Erkenntnis; er macht Ernst damit, daß das *Eidos* wie alles Seiende immer „irgendwo und irgendwann" gedacht werden will, und verbindet dessen Sein ein- für allemal mit der *Hyle*; begrifflich kann man wohl die *Hyle* und die Form der wirklichen Dinge trennen, dem Wesen nach aber nicht.

Die dauernde Erwägung der platonischen Theoreme, die vielleicht zu verschiedenen Zeiten verschiedene Festigkeit der aristotelischen Terminologie, vor allem aber die stete Gegenwart der oben S.111ff. erwähnten mit der *χρῆσις* zusammenhängenden Probleme beleuchtet eine Stelle wie die 1070a 13:

bei einigen Dingen ist das „dies da" nicht neben der zusammengesetzten Wesenheit, wie z. B. beim Hause seine Gestalt, außer etwa in der Baukunst (denn es gibt kein Werden und Vergehen bei diesen Dingen, sondern auf andere Weise sind seiend und nichtseiend das Haus ohne eine *Hyle* und die Gesundheit und alles Künstliche), und wenn es das sc. eine Trennung von Form und *Hyle*) überhaupt gäbe, dann bei den Naturgegenständen.

ἐπὶ μὲν οὖν τινῶν τὸ τόδε τι οὐκ ἔστι παρὰ τὴν συνθετὴν οὐσίαν, οἷον οἰκίας τὸ εἶδος, εἰ μὴ ἡ τέχνη (οὐδ' ἔστι γένεσις καὶ φθορὰ τούτων, ἀλλ' ἄλλον τρόπον εἰσὶ καὶ οὐκ εἰσὶν οἰκία τε ἡ ἄνευ ὕλης καὶ ὑγίεια καὶ πάν τὸ κατὰ τέχνην), ἀλλ' εἴπερ, ἐπὶ τῶν φύσει·

Diese Erörterungen sind zu verbinden mit dem im letzten Teil von „Zahl und Gestalt" gegebenen Nachweis, daß das *Atomon Eidos* die erste Wesenheit wird, und daß zwischen dem obersten und untersten Gliede der *Diairesis* ein wesensmäßiger Zusammenhang besteht.

Aristoteles stellt neben die zwei Wesenheiten Stoff und Form grade hier mit besonderer Betonung diejenige dritte, „unter deren Einwirkung", *ὑπὸ τινός*, sich diese Formung und Bestimmung vollzieht — das „erste Bewegende", wie er 1070a 1 es kurz bezeichnet. Was damit gemeint ist, geht aus dem 5. Kapitel der Theologie klar hervor.

Die aus Stoff und Form „zusammengesetzte Wesenheit", das einzelne verwirklichte *Eidos*, das *καθ' ἕκαστον*, entsteht immer nur aus der Einwirkung eines ebensolchen Einzelnen.

1071a 20:

Anfang (ἀρχή) der einzelnen Dinge ist das Einzelne. Der Mensch im allgemeinen wäre Anfang des Menschen im allgemeinen, aber es gibt keinen, sondern Peleus ist der Anfang des Achilleus, deiner ist dein Vater usw. Man könnte ein platonisches Beispiel hierfür einsetzen: die Herrschaft an sich wäre Herrschaft über die Unterworfenheit an sich — „aber es gibt keine Herrschaft an sich". Dieser bestimmte Herr ist Herr dieses bestimmten Sklaven.

Die Aporie des „Parmenides", daß die Herrschaft an sich und die Sklavenschaft an sich radikal abgeschnitten sei von einem konkreten Herren-Sklavenverhältnis (s. o. S. 130,3-) wirkt also in unverminderter Stärke hier fort — wenn diese Aporie nicht in jenem platonischen Dialoge bereits durch Theoreme aristotelischer Prägung ausgelöst worden ist. Aristoteles gibt dem im Sachverhalt der χρῆσις, des tätigen Umgangs, angelegten Problemzusammenhang die volle prinzipielle Schärfe: alles Handeln und Geschehen, allgemeiner, jede Bewegung im eigentlichen Sinne kann nur in einem konkret-bestimmten Zusammenhange vor sich gehen, setzt aber andrerseits die sinnhafte Bestimmtheit der Bewegung voraus. Alles Seiende ist nie bloßer Stoff, sondern geformt durch das *Eidos*; und zwischen diesen beiden Seiten des Problems: der notwendigen Konkretion der Bewegung und der Idealität, der *Eidos*bezogenheit alles Seienden, muß grade ein wesensmäßiger Zusammenhang begriffen werden.

Als wir oben S. 146,31 jenen Übergang des *Atomon Eidos* ins Konkrete, Anschaulich-sich-Gebende aus platonischen Motiven begreiflich zu machen versuchten, verwiesen wir nachdrücklich auf die im diairetischen Verfahren vorausgesetzte Ganzheitsfunktion des obersten einen umfassenden Seins. Wir hoben ferner (S. 149,31) hervor, daß die scheinbare Dürre der platonischen Prinzipien der Einheit und unbestimmten Zweiheit nur verständlich wird aus der in allen diesen Theorien vorausgesetzten Gegebenheit der gesamten gegliederten Seinsfülle, in der die natürlichen „Fugen" aufzusuchen sind. In „Zahl und Gestalt" ist ausführlich bewiesen, daß Aristoteles aus diesen platonischen Überlegungen eine radikale Konsequenz zieht und auch auf jeden Schein einer Deduktion — den die platonische Gedankenordnung nicht vermied — dieser gesamten Seinsordnung aus den Prinzipien verzichtet; diese Konsequenz, beruhend auf einer schärferen Erfassung der wissenschaftlichen Deduktion und des wissenschaftlichen Beweises überhaupt, führte zu dem oben entwickelten *Hyle*begriff, und sie spricht sich aus in der bewußten Ablehnung der bei der platonischen Anordnung der Gedanken notwendigen Unterordnung alles Seienden unter die Oberbegriffe des Einen und Seienden; war doch sichtlich bereits von Platon eine Subsumption unter einen Begriff ganz besonderer Art gemeint, die grade ein logisch-syllogistisch stark differenziertes Denken wie das des Aristoteles zu neuen Ansätzen weitertreiben mußte.

So lehnt denn Aristoteles (Met. H 6 1045b 2) ganz ausdrücklich es ab, das ἕν und ὄν als „Wasbestimmung" zum Begriff des wirklichen Etwas hinzuzufügen, und auch hier wird dieser Gedanke ausdrücklich hervorgehoben, daß das ἕν und das ὄν keine Elemente des Intelligiblen sein können (1070b 7), da beide auch dem Zusammengesetzten in der gleichen Weise zugrunde liegen — eine Feststellung, deren Sinn sich noch mehr klären wird, wenn wir gezeigt haben werden, in welcher Weise Aristoteles den in jener platonischen „Subsumption" unter ein umfassendes ἕν und ὄν enthaltenen richtigen Gedanken zur Geltung bringt. Aristoteles überträgt die Ganzheitsfunktion auf das bewegende Prinzip, jene dritte οὐσία, die neben dem τί und εἰς τί das ὑπὸ τίνος bezeichnet als eine wirkende Kraft, die die δύναμις zur ἐνέργεια führt.

Im fünften Kapitel (1071a 15) wird die entscheidende Wendung zum Einzelnen, zum καθ' ἕ αστον, durch folgenden Gedankengang weitergeführt: Ursache des einzelnen Menschen sind neben den Elementen und dem ihm eigentümlichen *Eidos* die bewegenden äußeren Kräfte: der Vater, daneben die Sonne und die Ekliptik. Die Sonne, die auch für Platon

im Staate der Quell alles Erscheinens und Werdens war, hat den Menschen wachsen und groß werden lassen, und diese Einwirkung war modifiziert durch die aus der Sonnenbahn sich ergebenden Unterschiede der Jahreszeiten usw. Wenn man diese Gedanken weiterdenkt, heißt das also, daß der gesamte Wirkungszusammenhang des Seins, die Welt in ihrem vollen, die Natur einschließenden Sinne, jegliches Einzelne in Zeit und Raum auf seiner Verwirklichungsstufe bestimmt; denn wie die Sonne von der Ekliptik, so ist diese wieder von weiteren „Konstellationen" abhängig. Überlegungen dieser Art haben Platon und viele seiner Vorgänger ebenfalls bestimmt und dazu geführt, dem Himmel, den Sternen den Rang einer ausgezeichneten ersten Wesenheit zu verleihen. Bei Aristoteles wird der Gedanke, den wir oben S. 157,5 aus dem Timaios belegten, einfacher und nüchterner angesetzt; wir werden noch sehen, daß an den Höhepunkt der Gottesschilderung sich der Hinweis auf den Sachverhalt organischer Zeugung anschließt. Die Einordnung des Menschen und alles Geschehens in einen gesetzmäßigen Zusammenhang führt notwendig zu der Idee einer Totalität des Seins, in der jenes Austauschen der Kräfte, der Wechsel des Geschehens, der Übergang von der *δύναμις* zur *ἐνέργεια* eine Grenze, ein Ende und Ziel findet. Hier mündet eine aus der Struktur des konkreten Seins schlechthin geforderte Überlegung in astronomische Gedankengänge eines äußersten Himmels, der das sichtbare Bild dieser Ganzheit des Seins in seiner einfachen Kreisbewegung ist.

Die astronomischen Hintergründe des unbewegten Bewegers sind von Jaeger S. 144 in ihrer ganzen Wichtigkeit dargestellt worden. „Philosophische Motive i. Weltbild d. Aristot." sind aus dem 1. Buche de Caelo entwickelt von B. Stenzel-Mugdan, Neue Jahrb. 1923 S. 1ff. H. Scholz hat in „Eros und Caritas" Halle 1929 S. 17 die physikalischen Voraussetzungen in axiomatischer Form von dem eigentlichen *Nus*-Problem losgelöst dargestellt. Die im engeren Sinne metaphysischen Motive können durch die Funktion der Ideen Kants für das Ganze der Erfahrung bezeichnet werden. Vor allem muß man sich für jede umfassende Deutung des unbewegten Bewegers immer die kantische Aporie vor Augen halten, daß das Intelligible zugleich das Prinzip eines reinen Begehrens und der konkret dinglichen Existenz des Wirklichen ist, also „Ding" an sich und sich frei bestimmendes Bewußtsein aufs engste miteinander verknüpft sind, genau so wie die Monade Leibnizens grundsätzlich über der Unterscheidung von denkender und physikalischer Einheit liegend gemeint ist. In ganz vorsichtiger Orientierung an diesen problemhistorischen Parallelen wollen wir uns der Deutung des unbewegten Bewegers nähern.

d) Die Notwendigkeit eines Unbewegten.

Aristoteles hatte durch die Unterscheidung von *δύναμις* und *ἐνέργεια* ein Sein gefordert, welches jenseits von dieser Gegenüberstellung lag. Wenn es das Wesen des *δυνάμει* Seienden ist, daß es ebenso auch „nicht dies sein kann", so ist es möglich, daß einmal alles *δυνάμει* Bestehende sozusagen keinen Gebrauch macht von seinen Möglichkeiten, wenn nicht durch irgendeine Wesenheit dies verhindert würde; die platonischen „Ideen", als die *ἀρεταί*, die bestimmten Verwirklichungsmöglichkeiten

und -ziele wären in der Tat ungenügend, wenn nicht eine Kraft da wäre, die den Dingen, dem hyletischen Sein, jenes „Begehren" einpflanzte, von dem Platon im Phaidon sprach, und das die Idee des Guten verdeutlichen sollte (1071b 12ff.:

Wenn also ein Bewegungs- oder erzeugungsfähiges ist ohne sich zu verwirklichen, dann wird keine Bewegung sein. Denn dasjenige, was nur die Dynamis hat, kann auch sich nicht verwirklichen. Es hat also keinen Nutzen, wenn wir ewige Wesenheiten annehmen wie die Vertreter der Ideenlehre, falls nicht ein Prinzip, das verändern kann, ihnen innewohnt. Aber sicherlich ist auch das noch nicht ausreichend und auch keine andere Wesenheit neben den Ideen. Denn wenn sie nicht in Verwirklichung ist, wird keine Bewegung sein. Und nicht einmal, wenn sie in Verwirklichung ist, ihr Wesen aber nur Dynamis ist. Denn das der Dynamis nach Seiende kann auch nicht sein. Es muß also die Arché derart sein, daß ihr Wesen wirkliche Tätigkeit ist.

Ἀλλὰ μὴν εἰ ἔστι κινητικὸν ἢ ποιητικόν, μὴ ἐνεργοῦν δέ τι, οὐκ ἔσται κίνησις· ἐνδέχεται γὰρ τὸ δύναμιν ἔχον μὴ ἐνεργεῖν. οὐθὲν ἄρα ὄφελος οὐδ' ἐὰν οὐσίας ποιήσωμεν ἀϊδίους, ὥσπερ οἱ τὰ εἴδη, εἰ μή τις δυναμένη ἐνέσται ἀρχὴ μεταβάλλειν· οὐ τοίνυν οὐδ' αὕτη ἱκανή, οὐδ' ἄλλη οὐσία παρὰ τὰ εἴδη· εἰ γὰρ μὴ ἐνεργήσει, οὐκ ἔσται κίνησις. ἔτι οὐδ' εἰ ἐνεργήσει, ἡ δ'οὐσία αὐτῆς δύναμις· οὐ γὰρ ἔσται κίνησις ἀΐδιος. ἐνδέχεται γὰρ τὸ δυνάμει ὂν μὴ εἶναι. δεῖ ἄρα εἶναι ἀρχὴν τοιαύτην ἧς ἡ οὐσία ἐνέργεια.

Aristoteles will nun dieser Kraft eine wesensmäßige Sicherheit geben, er will sie verankern in des Wortes eigentlicher Bedeutung. Kein ewiges Streben, keine sich selbst bewegende göttliche Dynamis scheint ihm ausreichend (1071b 37ff.), sondern nur etwas, das „sich nicht anders verhalten kann", *ὃ οὐκ ἐνδέχεται ἄλλως ἔχειν*, um den die ganze Anwendungsweite des aristotelischen *Nus*begriffes bezeichnenden Terminus anzuwenden. Dieses Sein muß infolgedessen wesensmäßig wirklich, *ἐνεργείᾳ* im Sinne des notwendigen Da- und Diesseins sein. Daher kann es nicht dasjenige in sich tragen, was den Unterschied von *δυναμις* und *ἐνέργεια* bedingt, die *Hyle*, das zu Formende (1071b 21); es muß reine *ἐνέργεια*, ewig wirkliche Form sein. Aristoteles diskutiert ausdrücklich die Meinung, daß die *Dynamis* vor der *Energeia* ist, und gibt zu, daß manches für sie zu sprechen scheine, wobei er Platon wie in dem ganzen Kapitel im Auge hat (1071b 33—37, 1072a 2—4). Er gibt zu, man könnte daraus, daß das dynamisch Seiende noch nicht verwirklicht zu werden braucht, während umgekehrt jedes *ἐνεργοῦ* , jedes wirkende Wirkliche die Möglichkeit zu sein in sich schließt, folgern, daß die *Dynamis* das allgemeinere Prinzip sei; aber dann „wird nichts sein vom Seienden, denn das Mögliche ist immer noch nicht", und das widerspricht der „Jetztheit", der Gegenwärtigkeit des Seienden (1071b 23—26). Das „Noch nicht" bedeutet Nacht, Chaos (1072a 8), bedeutet ein unendliches „Vorher" vor der Zeit, also einen Widerspruch in sich (1071b 8), den nur die ewige Gegenwärtigkeit des Geistes überwindet, die *ἐνέργεια* an sich.

Indem Aristoteles den *Dynamis*begriff schärfer auf seine logischen Voraussetzungen — im Zusammenhange der τὸ ὄν-Lehre, s. o. S. 62 — untersucht, gelangt er einerseits zur Bewältigung gewisser noch ungelöster Probleme der dynamischen Seinsidee Platons und bringt andrerseits doch deren innerstes unverlierbares Motiv zusammen mit dem der Ideenlehre erneut und gereinigt zur Geltung. Was bei Platon in einem ebenso starken wie unmerklichen Formungswillen an Problematik verhüllt war, bricht jetzt als „Widerspruch" auseinander — es steht aber kein Widerspruch bei Aristoteles, der nicht auf dem Grunde der platonischen Seinsidee anzutreffen wäre.

Es mögen diese und auch die folgenden Erwägungen nicht so verstanden werden, als ob Platon durch Aristoteles zu recht „korrigiert" worden wäre. In dieser gefährlichsten Sphäre der Philosophie, in der die kosmologischen und psychologischen Paralogismen und Antinomien zusammenstoßen und das Problem der Existenz der Welt und des sie denkenden Bewußtseins tragen, gibt es keine zulängliche „Lösung". Wenn die Philosophie nicht in begreiflicher, aber letzten Endes doch unbefriedigender Selbstbeschränkung auf diese Bereiche verzichtend sich in größerer Nähe irgendeiner Einzelwissenschaft anbaut, sei es Mathematik oder Naturwissenschaft oder sonst eine Insel der strengen Exaktheit, so wird sie immer zwischen den beiden Möglichkeiten Platon oder Aristoteles wählen müssen: entweder wird sie der dichterischen Form sich näher haltend das Ganze der Gedanken zum Ausdruck zu bringen suchen — mit dauernd geringerem Erfolge und mit immer schlechterem Gewissen, wenn sie sich an dem Vorbilde Platons ehrlich mißt; oder sie wird den aristotelischen Weg letzter Begrifflichkeit und analytischer Strenge suchen und durch den steten Neuansatz der Probleme sich zwar konzentrisch auf die Mitte und Einheit des Systems zu bewegen und doch darauf verzichten, diese Einheit thematisch zum Gegenstande zu machen. Grade in dem Entwurf des Buches Λ ist das rhapsodische Anschlagen der Themen um einen implizit vorausgesetzten, aber nicht zulänglich ausgedrückten Mittelpunkt sehr deutlich (vgl. Jaeger über den Stil dieses Buches, aus dem nur Kapitel 8 herausfällt, S. 369). Der Versuch, der hier gemacht wird, die rhapsodische Vielstimmigkeit in der eigentlich philosophisch-sachlichen Ebene als Ausdruck einer umfassenden einheitlichen Seinsauffassung aus der menschlich-geschichtlichen Gesamtsituation des Aristoteles zu deuten, bedarf natürlich noch nach allen Seiten der Ausarbeitung und Ergänzung.

e) Das Streben (Ὄρεξις).

Mit dem 7. Kapitel tritt ein Strang des vielfältigen Gedankenganges an die Oberfläche, der zweifellos schon während aller der mehr physikalisch orientierten Erörterungen mitzudenken war, die Ineinssetzung der zunächst als physische Ortsbewegung gefaßten ewigen wesenhaften aktuellen Kreis-*Kinesis* mit der zielgeleiteten menschlichen Wollensbewegung, der ὄρεξις und βούλησις. Und was das Wichtigste ist, mit der „Denkbewegung", der νόησις; denn das Erstrebte und durch die νόησις Gedachte „bewegt, selber unbewegt"; und die νόησις ist ἀρχή (1072a 19—30).

Daß hier kein plumper Anthropomorphismus vorliegt, keine naive Teleologie, sondern eine konsequente Physik ohne Gravitation, unterstreichen auch diejenigen, die den physikalischen Sinn in den Vordergrund stellen und auf eine Erklärungsmöglichkeit der νόησις νοήσεως, sichtlich des metaphysischen Höhe- und Zielpunktes des Ganzen, ausdrücklich verzichten (wie H. Scholz l. c. S. 42). Unsere Darstellung kann hier an die oben S. 157 entwickelte These anknüpfen, daß die Vergleichung der astrisch-kosmischen Bewegung mit der psychischen weniger eine Psychisierung der ersteren als eine „Kosmisierung" der letzteren bedeutet. Wir treten damit wieder in den

platonischen Urgrund der aristotelischen Gedanken ein, und müssen diese Rückbeziehung noch ein erhebliches Stück weiter als bis zum Timaios verfolgen. Denn Aristoteles setzt hier bei folgenden Begriffen des früheren Platonismus an: 1. beim „ersten Erstrebten" des Lysis, dem *πρώτον φίλον*; s. o. S. 107. Indem 2. das *καλόν* als Gegenstand des Begehrens und Wollens und das *ἄριστον* eingeführt werden, ist der ganze Zusammenhang des Symposion einschließlich der Idee des Guten gegeben; die „Einfachheit", *ἁπλοῦν*, des *καλόν* greift das *μονοειδὲς καλόν* wieder auf. Aristoteles findet 3. den Zusammenhang zwischen dem ersten physikalischen Beweger und dem den reinen Geist selbst unbewegt bewegenden Denk- und Strebensgegenstand in dem Motiv des *πέρας*, der Grenze, die *ἀρχή* und *τέλος*, Erstes und letztes Umfassendes zugleich ist und dem Regressus *εἰς ἄπειρον* in allen Richtungen ein Ziel setzt. Deshalb kann nicht jedes Objekt des Strebens als schlechthin unbewegt Bewegendes angesprochen werden, sondern nur dasjenige, das als *νοητόν* nicht nur zufällig unbewegt ist, sondern wesensmäßig im ruhenden Sein begründet ist. Die trivialen Beispiele, mit denen Pseudo-Alexander die Erläuterung der Zeilen 1072 a 26 anhebt, bezeichnen immerhin den Ausgangspunkt der Erörterung: das Futterbündel, selbst unbewegt, bewegt den Esel; andrerseits bewegt Intelligibles, wenn es z. B. das Schlechte ist, nicht. Aristoteles selbst führt die Erörterung über diese Sphäre sofort hinaus durch die Unterscheidung von dem Begehren (im Sinne der Begierde, *ἐπιθυμία*), das vom schön Scheinenden bewegt wird, und dem Wollen, das durch seiendes Schönes bewegt wird, deutet aber sofort an, daß ein erstes *καλόν*, ein erstes an sich zu Wählendes, ein einfaches Bestes erst den Sinn des hier gemeinten *ὀρεκτόν*, des Strebensgegenstandes an sich, erfüllt. Diese Gedanken sind Aristoteles, dem Leser des „Lysis", als *πρώτον φίλον* geläufig, und die so wichtige Feststellung, daß „wir streben, weil uns etwas schön erscheint mehr als daß uns umgekehrt etwas gut erschiene, weil wir es erstreben" (1072 a 29), beschäftigte Platon bereits im Euthyphron (10 e), wo der Zentralbegriff der *θεολογία*, das *ὅσιον* in seinem Selbstsein festgehalten wird selbst den Göttern gegenüber; nicht weil es den Göttern lieb ist, ist etwas heilig, sondern umgekehrt, weil es in seinem Sein heilig ist, wird es von den Göttern geliebt und ist für die Menschen verbindlich. Das setzt Aristoteles bei seinen Hörern voraus, und an Leser dieser Schrift außerhalb seiner Schule dürfte er in der Tat kaum gedacht haben (s. Jaeger l. c.). Somit dürfen wir uns nicht wundern, wenn Aristoteles sofort weiterschreitet zu der Sphäre desjenigen Guten oder Schönen, „das sich niemals anders verhalten kann" (1072 b 13), das also nicht nur in seinem Dasein, sondern auch in seinem Wesen ruhend, „unbewegt", unverrückbar ist, um desto sicherer und unwiderstehlicher die Bewegung des Strebens auszulösen. Alles, was wir oben über die im Platonismus sich entfaltende sokratische Grundthese vom einsichtigen Guten als dem stärksten, als dem im letzten Grunde einzigen Willensimpuls gesagt haben, ist hier sichtlich in die Formeln des Aristoteles eingegangen.

Das Bewußtsein der umfassenden Synthese, die wir durch den dauernden Bezug auf platonische Gedankenbereiche vorbereiteten, spricht auch in dem gelassenen Stil der aristotelischen Lehrschrift verhüllt aus jeder Zeile der Theologie; die Erklärung für das hier im Gottesbegriff Zusammengedrängte erfordert den steten Rückgang auf die ausführlicheren Darlegungen des *Nus*begriffes in der Schrift von der Seele (III, c. 4—6) und im letzten Buch der nikomachischen Ethik, wo die *Nus*lehre aus der Theorie der Lust und Glückseligkeit herauswächst. Met. Λ 7 1072 b 13: „An einem solchen Prinzip, *ἀρχή* ist der Himmel und die Natur gehängt" (*ἤρτηται*); sie ist von ihm abhängig — von einem solchen ersten Strebensgegenstand. Himmel, *οὐρανός*, ist die Ganzheit alles Sichtbaren, die Natur, *φύσις*, das innerhalb dieses Ganzen der Welt sich

lebendig Bewegende. „Es ist (tätiges) Verhalten (*διαγωγή*) von der Art, wie es das beste für uns ist, ⟨an dem wir⟩ nur kurze Zeit ⟨teilhaben⟩. So aber verhält sich jenes Wesen immer (während uns dies unmöglich ist), da seine tätige Wirklichkeit auch Freude ist (*ἐπεὶ καὶ ἡδονὴ ἡ ἐνέργεια τοῦτον*), und deshalb ist Wachheit, Wahrnehmung, Denken (*νόησις*) das Erfreulichste und dieser ⟨der letzteren⟩ wegen wiederum Hoffnung und Erinnerung".

Hier muß die Theorie des Gefühls, und zwar des positiven Gefühls der *ἡδονή* herangezogen werden. Was wir heute erst allmählich als philosophisch-metaphysisches Problem wieder zu entdecken beginnen, ein Verständnis des Gefühles als eines umfassenden Gesamtverhaltens, das ist von Aristoteles bereits in wesentlichem Ansatz geleistet worden; es bestätigt sich hier an einer prägnanten Stelle, was N. Hartmann (Ethik p. VII) allgemein über die unmittelbare Gegenwartsbedeutung der aristotelischen Ethik sagt.

Im Buche H 13 der Nikomachischen Ethik bekämpft Aristoteles die Auffassung der *ἡδονή* als eines Werdens; Platon hat Ansätze einer Gefühlstheorie im Begriff des Eros, im Mischungsproblem des Philebos, vor allem in der Begründung der *Paideia* auf eine Disziplinierung der Gefühlsreaktionen (Staat III 401 d Gesetze II 653 a. Dazu Plato d. Erzieher S. 134 f. u. bes. Wiss. u. Bildg. i. pl. Erziehungsbegr. S. 111). Aristoteles ersetzte die Verknüpfung des Gefühls mit dem Werden durch die Verknüpfung mit dem „Umgehen", der lebendigen Erfahrung (1153 a 8 ff.): *ἔτι οὐκ ἀνάγκη ἕτερόν τι εἶναι βέλτιον τῆς ἡδονῆς, ὥσπερ τινές φασι τὸ τέλος τῆς γενέσεως· οὐ γὰρ γενέσεις εἰσὶν οὐδὲ μετὰ γενέσεως πᾶσαι, ἀλλ' ἐνέργειαι καὶ τέλος· οὐδὲ γινομένων συμβαίνουσιν, ἀλλὰ χρωμένων· καὶ τέλος οὐ πασῶν ἕτερόν τι, ἀλλὰ τῶν εἰς τὴν τελέωσιν ἀγομένων τῆς φύσεως. διὸ οὐ καλῶς ἔχει τὸ αἰσθητὴν γένεσιν φάναι εἶναι τὴν ἡδορνήν, ἀλλὰ μᾶλλον λεκτέον ἐνέργειαν τῆς κατὰ φύσιν ἕξεως . . . . .*

Genauer ausgeführt wird im letzten Buch die Beziehung der *ἡδονή* zur *εὐδαιμονία* und *θεωρία*, in der das ganze Werk gipfelt. Die *ἡδονή* ist außerhalb der zeitlichen Entwicklung, sie ist im Jetzt, *νῦν*, ist also präsent; sie ist ein Ganzes, ein *ὅλον* (1174 b 9). „Freude vollendet eine *Energeia*, nicht wie eine in ihr bereits vorliegende Haltung, sondern als eine hinzutretende Vollendung (*τέλος*), wie die Schönheit bei allem auf der Höhe der Reife Befindlichen. Sobald das intelligible (*νοητόν*) oder das wahrnehmbare Objekt so ist, wie es sein soll, und auch das unterscheidende (*κρῖνον*) oder das schauende Subjekt (*θεωροῦν*), dann wird in der Verwirklichung (*Energeia*) die Freude sein. Denn wo immer das erfahrende Subjekt und das einwirkende Objekt ähnlich sind und auf die gleiche Weise sich zueinander verhalten, da tritt dieselbe Wirkung ein" (1074 b 33). Aristoteles entwickelt nun die Unfähigkeit des Menschen zu irgendeinem dauernden Verhalten, zu einem *συνεχὲς ἐνεργεῖν*; aber: obwohl das Menschendasein dem Wechsel verhaftet ist, so „wird" doch die Freude nicht, da sie nicht innerhalb des *δύναμις-ἐνέργεια*-Prozesses eintritt, sondern erst als Vollendung, Ziel (*τέλος*) zur *ἐνέργεια* hinzutritt, wie wir gehört haben.

Soviel genüge zunächst zur Erläuterung der ersten Sätze im Theologiekapitel der Metaphysik. Das Bild der Wachheit im Gegensatz zum Traum und Schlaf als Ausdruck für eine bestimmte Bewußtheit durchzieht den gesamten Platonismus. Charakteristisch für unsere Stelle und für die Grundhaltung des Aristoteles ist die auch in den herangezogenen Sätzen der Nikomachischen Ethik wiederholt bekräftigte Stellung der Wahrnehmung, der *αἴσθησις*, neben der *νόησις*. In de anima *Γ* 7 431 a 8 wird das Wahrnehmen als ähnlich dem *φάναι* und *νοεῖν* bezeichnet, eine Parallele, die für uns noch wichtig werden wird.

f) *Nus* und noëtisches Denken.

Wir müssen nun die Worte des Aristoteles vorsichtig abwägend daraufhin prüfen, wie weit er von dem im Grunde allein ausdrückbaren und der Beschreibung zugänglichen menschlichen Anteil am *Nus* aufsteigt zu einer — natürlich mehr indirekten — Beschreibung eines göttlichen *Nus*. Zuerst gibt er lediglich den Unterschied an, daß Gott dauernd in einem Zustand ist, der uns nach dem Gesetz menschlichen Wesens nur vorübergehend zugänglich ist; er überläßt es uns, nach seinen Andeutungen aus diesem Fehlen der Unterbrechung durch den gegensätzlichen Zustand die Folgerungen für den Dauerzustand zu ziehen und damit an das eigentliche göttliche Sein näher heranzukommen. 1072b 24—26 gibt er einen Hinweis, daß der göttliche Zustand über die einfach quantitative zeitliche Ausdehnung der höchsten Augenblicke unseres Daseins sehr wohl noch qualitativ hinausliegt. Es ist ja keine Frage, daß ein Wachen ohne jede Unterbrechung durch Müdigkeit und Schlaf infolge des fehlenden Gegensatzes etwas wesentlich anderes wird, und daß auch der Unterschied von Wahrnehmung und Denken in einem Zustand völlig gleichmäßiger *Energeia* schwindet und dadurch beides modifiziert wird. Freilich darf dies echt philosophische Bestreben des Aristoteles nicht aufgefaßt werden als ein spintisierender Versuch, ins Undenkbare einzudringen; er geht auf diesem Wege nicht einen Schritt weiter als nötig ist, um durch Gewinnung von Grenzbegriffen die menschliche Weise des Lebens im *Nus* zu verdeutlichen, zu der der Ausblick auf diesen transzendenten *Nus* nun einmal gehört.

Ross macht im Kommentar sehr fein auf gewisse sprachlich-stilistische Eigentümlichkeiten aufmerksam, die von vornherein die ganz besondere Seinsart des Göttlichen andeuten. So das Fehlen des Genitivs bei διαγωγή; nicht sein Leben ist . . ., sondern es, das Göttliche ist einfach διαγωγή; in διαγωγή liegt bereits implizit die Freude, wie Ross hervorhebt (διαγωγή oft = lustvolle Unterhaltung). Daher wieder eine strenge Gleichsetzung von ἡδονή und ἐνέργεια τοῦτον: seine *Energeia* ist Freude, nicht daß sie zur Freude führte; für menschliche Wesen ist die Freude die am Ende des Weges von *Dynamis* zu *Energeia* hinzukommende Erfüllung; hier ist die *Energeia* immer erfüllt, also unmittelbare Freude. Es ist ferner aus dem analogen Grunde klar, daß Hoffnung und Erinnerung durchaus menschliche Verhaltungsweisen sind; sie erhalten aber ihren letzten Sinn als Überbrückungen der Lücken der *Energeia* aus dem Gegenbild eines einfachen göttlichen dauernden Bewußtseins. Grade hier ist das Verhältnis zu den platonischen Gedankengängen charakteristisch. Die oben S. 108,5 besprochene *Mneme*stelle des Symposions 208a 6 ist die Quelle und deshalb der beste Kommentar zur aristotelischen χίνησις-ἔρως-Lehre; auch dort der Vergleich mit dem kontinuierlichen göttlichen Bewußtsein. Aristoteles gelangt aber durch die radikalere Abhebung von ψυχή und νοῦς zur Ablehnung der *Anamnesis*lehre; denn die genaue Fassung von *Nus* und *Noesis* ist nun die Aufgabe. Sie erfordert ein besonders scharfes Hinhören auf den Zusammenhang des Vorhergehenden mit den folgenden Sätzen.

Met. Λ 7 1072b 18ff.: „Das Denken an sich aber geht auf das an sich Beste, und das ⟨‚bei dem sich der Sachverhalt des „an sich"⟩ am meisten ⟨verwirklicht,⟩ auf das am meisten ⟨Beste⟩" (die Umständlichkeit des Aus-

drucks entspricht der komprimierten Fassung: *καὶ ἡ μάλιστα τοῦ μάλιστα*). Sich selbst aber denkt der *Nus* im Erfassen des Denkbaren (*νοητόν*). Denn er wird denkbar im Berühren (*θιγγάνων*, s. o.) und im Denken, sodaß *Nus* und Gedachtes dasselbe wird. Denn das Aufnehmende für das Denkbare und für das Sein, das ist eben *Nus* (*τὸ γὰρ δεκτικὸν τοῦ νοητοῦ καὶ τῆς οὐσίας νοῦς*). Er ist aber in Tätigkeit, sofern er jenes ⟨*νοητόν* und *οὐσία*⟩ hat. Daher ist mehr als jenes ⟨aufnahmefähig zu sein für *νοητόν* und *οὐσία*⟩ dieses ⟨*ἐνεργεῖ δὲ ἔχων*⟩ das, was der *Nus* Göttliches zu haben scheint, und die *Theoria* ist das erfreulichste" (*ὥστ' ἐκεῖνο μᾶλλον τοῦτο ὃ δοκεῖ ὁ νοῦς θεῖον ἔχειν, καὶ ἡ θεωρία τὸ ἡδιστον καὶ ἄριστοι*). Für Text und Interpretation dieser Stelle verweise ich auf Ross' umsichtige Kommentierung.

Der Übergang zur *Noesis* setzt voraus, daß in der vorhergehenden Reihe: (Wachheit, Wahrnehmung und *Noesis*) diese letzte nicht nur als der Hauptbegriff, sondern als die Zusammenfassung zu betrachten ist. Die Steigerungsmöglichkeit, die in dem doppelten *μάλιστα* liegt, beweist wieder, daß dieses „sich selbst denken", das zugleich Denken des Besten ist, zum *Nus* schlechthin gehört, auch zu dem dem Menschen zugänglichen, und legt diese Erweiterung auch für alles folgende nahe. Durch das „Beste" ist nun auch der Zusammenhang mit dem *ὀρεκτόν* wieder hergestellt; und auf diesem Zusammenhang beruht sichtlich die innere Beziehung von *Nus* und erstem Beweger, von Geist-Lehre und physikalisch-astronomischer Bewegungslehre. Der Zusammenhang beruht erstens auf der einfachen, als selbstverständlich geforderten Beziehung von Gut und Streben, Bewegung; doch damit ist erst der Schauplatz der Bewegung bezeichnet, aber noch nicht die im Begriffe des *Nus* geforderte Unbewegtheit. Deshalb muß zugleich der (logische) Peras-Charakter des *Nus* herangezogen werden, den wir eingangs wegen seiner ganz besonderen Wichtigkeit hervorgehoben und mit der Ganzheitsfunktion der Kantischen Idee in Beziehung gesetzt haben. Die Funktion des *Peras* ist bei Aristoteles immer die Abstellung und Feststellung — im doppelten Sinne — eines Regressus *εἰς ἄπειρον*; im superlativisch gefaßten *ἄριστον* — Platon hatte von der Idee des Guten an sich gesprochen (vgl. die Kritik des Aristoteles 1075a 37ff.) — ist dieser Regressusgedanke inhaltlich-qualitativ gewendet; es muß ein würdigstes Objekt der *Noesis* geben, bei dem auch die in ihr angelegte Bewegung wie jede andere ihr *Telos* findet. Die Unterscheidung einer ideellen und einer physikalischen Bewegung, die leicht genug im niederen Bereich festzuhalten ist, muß in der Sphäre des ersten Bewegers suspendiert werden. Vor allem muß auch die Bewegung des Denkens, solange sie noch als Übergang von einem Subjekt zu einem Objekt oder umgekehrt erscheint, aufgehoben sein — damit entfiele die oben S. 139,1 entwickelte systematisch-ontologische Aporie. Das heißt, der *Nus* muß bei sich selbst bleiben und sich selbst denken. Damit tritt aber eine neue Schwierigkeit, die Gefahr leerer Reflexion

auf, mehr für uns als für das gegenständlich gerichtete griechische Denken, eine Gefahr, die Aristoteles sofort durch den Zusatz bezeichnet: „der *Nus* denkt sich selbst im Erfassen des Denkbaren". Wie stark auch hier der Regressus-*εἰς-ἄπειρον*-Gedanke mitspielt, zeigt die Erläuterung, die Aristoteles selbst *Λ* 9 diesem Zusammenfall von *Nus* und *νοητά* gibt; die Tatsache behandelt er auch in der Schrift von der Seele, c. 5—8.

Λ 9 1074b 15 fragt Aristoteles: was denkt der *Nus*, „das göttlichste aller Phänomene"? Sicher etwas; sonst schliefe er und wäre nicht wach. Wenn er aber etwas denkt, so ist ein anderes des *Nus* mächtig (*τούτου δ' ἄλλο κύριον*); es bestimmt ihn, es bringt seine *Dynamis* zur *Energeia*; es verwirklicht ihn. Und so wäre er nicht das beste Sein, sondern jenes wäre noch würdiger. Er würde sich verändern, wenn er etwas anderes dächte, gemessen an dem Zustand, ehe er es dachte, und zwar zum Höheren, was seinem Wesen widerspräche. Umgekehrt kann er auch nicht Schlechteres denken, als er selbst ist, denn dann würde er sich zum Schlechteren verändern — Gedanken, die auch Platon im 2. Buch des Staates (381bff.) zur Annahme von der Unveränderlichkeit Gottes bestimmt hatten. Der Übergang von einem zum anderen Zustand würde den *Nus* nicht nur mit der *Dynamis*, sondern auch mit der *Hyle* in Verbindung bringen, denn alle Veränderung setzt die Trennung des Trägers, an dem die veränderten Zustände stattfinden, von diesen Veränderungen voraus (cf. Met. K 12 1068b 10). Die Seele ist veränderlich, sie ist ein möglicher Ort für die Formen und für das Gedachte (*δυνάμει τόπος εἰδῶν καὶ νοητῶν*), dagegen der *Nus* ist das Gedachte (*νοητόν*), wie in der Schrift von der Seele (*Γ* 3 431 b 17) auseinandergesetzt wird: „der *Nus* ist in seiner Wirklichkeit die Dinge" (*ὁ νοῦς ἐστὶν ὁ κατ' ἐνέργειαν τὰ πράγματα*). Die Seele als Aufnahmegefäß des *Nus* ist infolgedessen „in gewissem Sinne" ebenfalls das Seiende (*ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα πώς ἐστιν*, ib. Zeile 1). Für die Seele ist es mühsam, dauernd ihre Funktionen auszuüben, denn sie ist den menschlichen Wesen zugehörig; daher kennt Aristoteles keine Weltseele. Der Geist „denkt nicht manchmal, manchmal wieder nicht, sondern er ist überhaupt nicht in der Zeit (de an. *Γ* 5 430a 22), er ist „jetzt", präsent — wie die Freude!

Wie die Seele deutlich und bewußt dem *Nus* gegenübergestellt ist, so werden in den nachträglichen Erläuterungen des Kapitels 9 der Theologie auch die *ἐπιστῆμαι*, das Wissen, die Wahrnehmung, die Meinung und der Verstand (*διάνοια*) grade durch die andere Art des Sichselbstdenkens der *Noesis* entgegengestellt. Alle diese Tätigkeiten beziehen sich in erster Linie „auf etwas anderes", nur „nebenbei", *ἐν παρέργῳ*, auf sich selbst. Das ist ein wichtiger Hinweis, der die Beteiligung des *Nus* auch an diesen Tätigkeiten zum Problem macht. Auch der Erkennende weiß, daß er erkennt, der Wahrnehmende, daß er wahrnimmt, aber er befindet sich in der charakteristischen Lage, den Gegenstand seiner Erkenntnis und seiner Wahrnehmung von diesen Akten selbst unterscheiden

zu können und zu müssen; er ist ja nicht frei, nicht schöpferisch, ihm ist etwas „gegeben", er ist rezeptiv, nicht selbstgebend.

Nun muß man, das zeigen die zuletzt übersetzten Worte unserer Theologie, auch im *Nus* — mindestens begrifflich — das Aufnehmende, *δεκτικόν*, von dem Aufgenommenen, dem *νοητόν*, unterscheiden, in dessen Berührung der *Nus* selbst „denkbar", *νοητός* wird, sodaß er sich selbst denken kann. Aristoteles sagt aber ausdrücklich, daß mehr als jene Aufnahmefähigkeit die *Energeia*, das tätige Wirken das Göttliche in uns ist, an dem wir nur Anteil haben, während Gott dies rein und ganz hat. Die Schrift von der Seele, ausdrücklicher auf die Verdeutlichung jenes menschlichen Anteils gerichtet, führt folgerichtig hier die Scheidung des *Nus ποιητικός*, des tätigen, und des *Nus παθητικός*, des leidenden, ein; obwohl eine ganz genaue Entsprechung nicht behauptet werden soll, besteht zwischen dem Aufnehmenden, *δεκτικόν*, und dem *νοῦς παθητικός* die engste sachliche Beziehung.

g) *Theoria.*

Die in dem Zusammenfall von *Nus* und seinem Inhalt sich ergebende *Energeia* des *Nus* ist nun nach dem Zusammenhang der aristotelischen Sätze der Grund für die letzte Folgerung: „daher ist auch die *Theoria* das Erfreulichste und Beste". Was hier nach diesem Zusammenhang *Theoria* heißt, ist nun die entscheidende Frage; die Beziehung zum Erstrebten, *ὀρεκτόν*, und zur *Energeia* schränkt von vornherein die Annäherung an die „theoretische Vernunft" wesentlich ein. Auch die nächsten Sätze wollen wir unter demselben Gesichtspunkt lesen. In ihnen wird die bekannteste, am meisten zitierte Gleichsetzung des „Lebens" mit der *Energeia* des *Nus* vollzogen. „Wenn Gott sich immer so wohl verhält, wie wir nur manchmal, so ist das schon erstaunlich, wenn aber in noch höherem Grade, noch erstaunlicher. Er verhält sich aber folgendermaßen: auch Leben kommt ihm zu; denn des *Nus Energeia* ist Leben, und Gott ist tätiges Wirken (*Energeia*). Tätiges Wirken an sich ist das beste und ewige Leben Gottes" (1072 b 24 ff). Aristoteles bestimmt das Wesen der Gottheit so: sie ist das beste ewige Lebewesen (*ζῷον*), und schließt daraus, daß dem *Nus* als dem besten Lebendigen die Bezeichnung „Gott" zukommt. Es folgt eine Polemik gegen eine falsche Theologie der Pythagoreer und des Speusippos, für die das Beste und Schönste nicht am Anfang, sondern am Ende steht. Sie unterbricht für den, der in dem Vorhergehenden das Mystisch-Weihevolle stark empfunden hat, den Zug der Gedanken; der oft von Aristoteles genannte Grundsatz „der Mensch erzeugt den Menschen", den wir oben S. 164,7 in den Zusammenhang des Schöpfungsproblems stellten, tritt in der präzisen Form auf: das vollendete Wesen, z. B. der Mensch, ist wesensmäßig vor dem Samen, nicht umgekehrt. Unmittelbar daran schließt sich die

metaphysische Schlußfolgerung: es ist gezeigt (durch den ganzen Zusammenhang der Argumentation, cf. Ross zur Stelle II 382), daß diese göttliche Wesenheit keine Größe haben kann, sondern ohne Teile, *ἀμερής*, und nicht mehr teilbar, *ἀδιαίρετον*, ist; denn sie bewegt sich durch unendliche Zeit; das vermag keine endliche Größe; eine unendliche Größe gibt es aber nicht. — Daran schließt sich wieder überraschend schnell der Schluß an, daß dieses Sein auch ohne Erleiden, *ἀπαθές*, und unveränderlich, *ἀναλλοίωτον*, sein müßte, da diese anderen „Bewegungen", wie Veränderung usw. später sind, abgeleitet von der Ortsbewegung. Wir treffen also als wesensmäßig zusammengehörige Bestimmungen des göttlichen Seins bzw. des *Nus* die eleatischen Bestimmungen an, die wir zuletzt bei der einen Hypothesenreihe des Parmenides gehört haben: ohne Größe, ohne Teile und nicht mehr teilbar, ohne Bewegung jeder Art, d. h. ohne Veränderung, ohne Erleiden. Die Teilhabe an einem solchen Sein soll *Theoria* sein; sie bedeutet: den unbewegten Beweger des Himmels und der Physis, das „Leben" in seinem höchsten Sinne, in die menschliche Seele hineinzustellen und so für Augenblicke dasselbe Leben zu führen wie die Gottheit, einen Abglanz ihrer Freude zu erfahren und den *νοῦς ποιητικός*, die höchste Aktivität und *Energeia* zu betätigen. Aristoteles hat über den Sinn der *Theoria* sich mit unzweideutiger Klarheit ausgesprochen.

Bei der Erörterung des *Dynamis-* und *Energeia*begriffes stellt er im Buche *Θ* 6 den Unterschied zwischen Wissen und *Theoria* so fest, daß der Wissende der Möglichkeit nach, *δυνάμει*, das ist, was der *θεωρῶν* der Energie nach ist (1048a 34); unter den erläuternden Beispielen finden wir wieder Waehen und Sehlafen, Sehen und die Augen geschlossen halten. Im 8. Kapitel dieses Buehes wird dieser Gegensatz noeh weiter ausgeführt, 1050a 11: „Die Menschen haben die Baukunst, damit sie bauen, und die Fähigkeit der *Theoria*, damit sie „einsehen" (*ἵνα θεωρῶσιν*); aber sie sehen nicht ein, damit sie die Fähigkeit dazu haben, außer denjenigen, die sich üben; aber diese üben gar nicht *Theoria* aus, oder nur so, oder weil sie nichts einzusehen haben . . . Denn das Werk ist das Ziel und die *Energeia* ist das Werk (*ἔργον*), daher ihr Name. Das äußerste (*ἔσχατον*, also = Ziel, *τέλος*) ist bei gewissen Fähigkeiten der Gebrauch, *χρῆσις*, bei anderen das Werk" (Zu *θεωρία*, *ἔργον*, *ἐνέργεια* beim frühen Aristoteles cf. Jaeger, Arist. 67). Es sei kurz an alles das erinnert, was wir oben S. 111,40 über den existenzial-ontologisehen Sinn der *χρῆσις* bei Platon und über ihre Beziehung zur Wesenserfassung gesagt haben; und wir gehen gleieh zu einer weiteren Stelle über, die den Zusammenhang mit der sokratisch-platonisehen *πρᾶξις*-Philosophie unzweideutig herstellt. In der Nikomachisehen Ethik erörtert Aristoteles den Begriff der sittliehen Sehwäehe (*ἀκρασία*), im Gegensatz zur Zügellosigkeit einerseits und zur Beherrschtheit andrerseits, im Verhältnis zur *προαίρεσις* und zur Begierde, zur *δόξα ἀληθής* oder *ἐπιστήμη* (Bueh VII 3ff.); er gibt zu, daß das Wissen um das Gute nieht immer die Begierden bezwingt. „Aber, so fährt er fort (1146b 35), da wir zwiefaeh vom Wissen spreehen (denn sowohl von dem, der es hat, aber es nieht anwendet, als von dem, der es anwendet (*χρώμενος*) sagt man, er wisse), so wird es ein großer Untersehied sein, ob einer, der das Wissen von dem, was man nieht tun darf, bloß hat, aber es nieht ‹in die konkrete Situation› bewußt einsetzt (*θεωρεῖ*) oder ob einer es hat und sich ‹in der konkreten Situation dessen› bewußt ist (*θεωρεῖ*). Denn dieses letztere wäre höehst verwunderlieh, aber nicht, wenn er sieh nicht bewußt wäre" (*μὴ θεωρῶν*).

Je mehr wir in den Blick bekommen, was θεωρία heißt, desto schwerer wird es, einen einheitlichen Ausdruck im Deutschen dafür zu finden. Sichtlich bezeichnet es sowohl die psychische Aktualität wie den Einsatz der Erkenntniskraft in die konkrete Situation, also ein nach beiden Richtungen näher zu bestimmendes Evidenzerlebnis. Keinesfalls geht aber die Bedeutung der *Theoria* nach der Richtung bloßer beschaulicher Betrachtung. Das Kontemplative tritt hier gar nicht hervor, und auch in den berühmten Schilderungen der Nikomachischen Ethik, in denen die Göttlichkeit der *Theoria* stark hervorgehoben und damit der Vergleich mit der Theologie nahegelegt wird, müssen wir uns vor Modernisierung hüten, zu der uns die Bedeutungsentwicklung der von Aristoteles gebrauchten Worte nur allzu leicht verleitet.

h) Der „einfache" Gegenstand des noëtischen Denkens.

Ehe wir aber diese, aus einer späteren Entwicklungsstufe des Aristoteles stammenden, auf den Übergang zur „Politik" abgestimmten Ausführungen betrachten, wollten wir erst die anderen Bestimmungsmöglichkeiten der im göttlichen *Nus* enthaltenen Seinslehre zu benutzen versuchen; das dauernd zu beobachtende Hin- und Herschwingen der Aristotelischen Gedanken zwischen dem *Nus* als einer Verhaltungsweise des Menschen, allerdings derjenigen, die ihn von allen niederen Lebewesen unterscheidet (Nic. Eth. K 7 1178a 4—7) und dem *Nus* als einer menschliches Sein übersteigenden Idee, soll nicht gewaltsam stillgelegt werden; anders gewendet: das νοεῖν dem einzelnen νοητόν gegenüber und das νοεῖν als das spezifische Verhalten eines Ganzen zum Ganzen — woraus sofort der Zusammenfall dieser beiden Ganzheiten zu einem Ganzen logisch gefordert erscheint — soll auf seinen systematischen Zusammenhang geprüft werden.

Wir gehen von einer Begriffsreihe aus, durch die sowohl das „Ganze" der ersten Wesenheit im Λ wie die einzelnen Gegenstände des νοεῖν charakterisiert werden: von dem Nicht-mehr-Teilbaren, ohne Teile Seienden, Einfachen, Unzusammengesetzten — alle diese Prädikate pflegen im Umkreise des νοεῖν aufzutauchen. Wir müssen hierbei das schwierige Kapitel der Metaphysik Θ 10 (cf. Ross, Comm. II 273 ff.) an den Anfang stellen. Aristoteles setzt folgende drei Bedeutungen von Nichtseiendem und Seiendem fest: 1. Seiend gemäß den Schemata der Kategorien, 2. das nach *Dynamis* und *Energeia* bestimmte Seiende, 3. das wahr oder falsch Seiende. Wie diese drei Gesichtspunkte sich im besonderen Fall vereinigen, bleibe dahingestellt. Wichtig ist für Aristoteles die Abhängigkeit der Wahrheit oder Falschheit aller Aussagen von der richtigen Verknüpfung und Trennung der „in den Dingen liegenden" Einzelsachverhalte. „Es täuscht sich, wer sich den Dingen (τοῖς πράγμασι) entgegen verhält" (1051b 4). Der zu den „Dingen" sich richtig Verhaltende verknüpft das Zusammengehörige und trennt das nicht Zusammen-

gehörige; er beachtet die gegebenen Einheitsmöglichkeiten und Wirklichkeiten". Sein heißt zusammengefügt und eins sein, Nichtsein das Nicht-Zusammengefügt und Mehreres sein" (1051b 11). Es braucht nur kurz auf die unmittelbar einsichtige Beziehung zu der von Platon im „Sophistes" entwickelten Bedeutung von Verknüpfung und *Diairesis* der *ὄντα* und *μὴ ὄντα* hingewiesen zu werden. Diesem Bereich des syllogistischen Denkens stellt Aristoteles den Bereich des das Unzusammengesetzte, Einfache erfassenden *νοεῖ* (*θιγεῖν*) gegenüber, in dem es nur Erfassen oder Nicht-Erfassen, „Sagen" (*φάναι*), ansprechen als etwas, nicht Bejahung oder Verneinung einer Zusammengehörigkeit von Getrenntem, daher eigentlich kein Sich-Täuschen gibt, für den also ein anderer Seins- und Wahrheitsbegriff anzusetzen ist. In dem parallelen Kapitel E 4 werden dieselben Gegenstände, um die es sich hier handelt, als *ἁπλᾶ* und *τὰ τί ἐστιν* bezeichnet und die Sphäre, in der das auf Verknüpfung und Trennung beruhende Wahrheitsfinden sich abspielt, als *διάνοια*, als diskursives Denken, vom *νοεῖν* abgehoben.

Denselben Sachverhalt entwickelt de anima Γ 6 430a 26. Dort schließt sich an die Unterscheidung des tätigen und leidenden *Nus* eine Theorie des „Denkens von Unteilbarem" (*νοεῖν τὰ ἀδιαίρετα*) an, „bei dem es keinen Irrtum gibt". Das Einheitstiftende (*ἓν ποιοῦν*) auch für das Zusammengesetzte ist der *Nus*, 430b 5. Er denkt die unteilbare Gestalt (*ἀδιαίρετον εἶδος*) in einer unteilbaren Zeit und mit Hilfe eines Unteilbaren in der Seele, 430b 14. Einheit zu stiften ist die eigentliche Tätigkeit des tätigen *Nus*, und zwar in dem Maße, daß er alles zu Eins machen würde, wenn ihm nicht Mannigfaltigkeit gegenüberstünde (ausdrücklich so Met. Λ 2 1069b 31).

Um diese Aktivität richtig zu verstehen, ist auf die in Met. H 6 und Z 12 durchgefochtene These des Aristoteles zu verweisen (1045b 3):

Εὐθὺς . . . ἕκαστόν ἐστιν ὄν τι καὶ ἕν τι, οὐχ ὡς ἐν γένει τῷ ὅτι καὶ τῷ ἑνί, οὐδ' ὡς χωριστῶν ὄντων παρὰ τὰ καθ' ἕκαστα.

Das bestimmte Wesen ist sofort ein Eins, wie es auch ein Seiendes ist. Denn sofort ist jegliches seiend und eins, nicht wie dem Seienden und dem Einen gattungsmäßig untergeordnet und nicht so, als ob diese beiden Begriffe neben dem Einzelnen abgetrennt bestünden.

(Für alles Nähere vgl. die ausführliche Interpretation „Zahl und Gestalt" S. 141ff. und das oben S. 147,17 Entwickelte.)

Der Widerspruch, der zwischen der einheitstiftenden Kraft des *Nus* und dieser so stark betonten Gegebenheit des durch seine Formbestimmtheit bereits einheitlichen Wesens zu bestehen scheint, löst sich sofort auf, wenn wir den Zusammenfall des *Nus* mit den *νοητά* auch hier festhalten; der *Nus* ist eben nicht nur erster Beweger des Himmels, sondern auch der *Physis* — wir kommen nun allmählich dem Sinn dieser offenbar grundsätzlichen These der Theologia 1072b 14 auf die Spur. Ist am Ende *Physis* auch für Aristoteles die gegliederte Mannigfaltigkeit, wie sie in den einzelnen *νοητά* sich darstellt, in den unteilbaren Gestalten (*ἀδιαίρετα εἴδη*)? Soviel ist schon hier klar: wir sehen Aristoteles vor demselben

Problem stehen, das Platon zur Gleichsetzung des obersten und untersten Gliedes der *Diairesis* geführt hatte. Wir haben oben S. 146 die eigentümliche Bewegung von dem Eins und Seienden über die Stufen der Entfaltung geschildert, die bei Platon aus der Verflechtung der *γένη* und *εἴδη* das *Atomon Eidos*, das Erscheinende (*φαινόμενον*) entstehen läßt; wir haben die Bedeutung der *Hyle* und der Zeit für das „*φαίνεται*" dargestellt (S. 148). Wir müssen nun versuchen, auf der Grundlage dieser platonischen Probleme und der bereits entwickelten Antworten des Aristoteles zum Abschluß den Seinsbegriff seiner Metaphysik zu entwerfen und zu zeigen, wie er das höchste abgetrennte göttliche Sein und das Sein schlechthin durch seinen *Nus*begriff zu umspannen suchte. „Die Wahrnehmung ist das Aufnehmende (*δεκτικόν*) für die sinnlichen Formen ohne den Stoff" (de an. B 12 424a 17). „Der *Nus* ist das Aufnehmende für das *νοητόν*" ⟨d. h. für die *ἀδιαίρετα*, *ἁπλᾶ*, *ἀσύνθετα* und die *οὐσία*⟩ (Met. *Λ* 7 1072b 22, dazu oben S. 174,3). *Nus* und *Aisthesis* gehen also beide auf die Form; die *Aisthesis* geht nicht etwa auf das *ἔννλον εἶδος*, das in der *Hyle* verwirklichte, d. h. also einmalig existente Einzelne als solches, sondern Aristoteles setzt hinzu „ohne die *Hyle*". Wahrnehmung hat hierin also eine Ähnlichkeit mit dem *Nus*, der die reine, d. h. *hyle*freie Form denkt. Sie hat mit dem *θιγεῖν* und *φάναι*, den spezifischen Verhaltungsweisen des *Nus* die noch wichtigere Ähnlichkeit: sie kann als Wahrnehmung nicht falsch sein (de an. 427b 12: *ἡ αἴσθησις τῶν ἰδίων ἀεὶ ἀληθής*), als Wahrnehmung des spezifisch Wahrnehmbaren. Was sind diese *ἴδια*, das Spezifische der Wahrnehmung? Nicht ihre sinnlichen Data, sondern die „Formen", die gestaltete Wahrnehmung, wie aus der obigen Definition der *Aisthesis* hervorgeht. Wann hört der wahrnehmungsgemäße Formungsprozeß auf und wann beginnt ein anderer, der vom *Nus* ausgeht? Andrerseits gibt es „intelligible (*νοητή*) *Hyle* (Genaueres s. Zahl und Gestalt 132). Die in H 6 1045b 18 ausgesprochene These, daß der letzte Stoff (*ἐσχάτη ὕλη*) und die Gestalt eins und dasselbe sind, gibt den Schlüssel zur Lösung dieser Grundprobleme der aristotelischen Seinslehre. Grade für diese Begriffe ist die vereinfachte schulmäßige Form, in die spätere Zeiten die Lehre zwängten, verhängnisvoll; es gilt in der noch lebendig fließenden Gedankenbewegung der Schriften gewisse Motive, gedankliche Triebkräfte im eigentlichen Sinn, herauszuholen.

i) Erste *Hyle* und letztes *Eidos*.

Als ein solches Grundmotiv ist die Relativierung der *Hyle* und damit des Formbegriffes durchzuführen, und zwar Relativierung im strengsten Sinne einer klar bestimmten funktionellen Beziehung eigener Art. Was bezeichnet die noëtische *Hyle*? Die oberen Arten, *γένη*, der platonischen *Diairesis*, allgemeiner alles das, an dem ein Übergang von *Dynamis* zu *Energeia* möglich ist und festgestellt werden kann. Das Säugetier, das

zweifüßige Tier usw. sind erst der Möglichkeit nach, *δυνάμει*, das wirkliche Tier, das nun als bestimmtes dies da erscheint (*φαίνεται*). In der Sphäre der Wahrnehmung ist Lehm geformter Stoff, er selbst Stoff für die geformteren Ziegel, diese für das Haus — wir würden die Reihe noch fortsetzen: dieses wieder für eine geordnete Siedlung usw. Trotzdem würden wir wie Aristoteles bei dem Hause einen gewissen Einschnitt anerkennen, weil es unmittelbar einen Zweck erfüllt, weil es als Haus „gebraucht" werden kann in einem anderen Sinne als der Ziegel. Die Lebewesen, Tiere und Pflanzen, geben, wie man oft gesagt hat, den Typus dieser Denkweise ab; sie stellen als Wirklichkeiten ein *Telos* dar; nicht nur im Verhältnis zu den höheren Arten, die Aristoteles als Bestandstücke ihres Wesens auffaßt, sondern in ihrem eigenen Dasein gibt es eine Reife, einen Höhepunkt der Formverwirklichung, dann Stillstand und Abstieg. Es ist bekannt, daß Aristoteles auch von den Kunstformen eine solche Reife annimmt: *ἡ τραγῳδία τέλος ἔσχεν*. Diese Ziele von Entwicklungen jeder Art sind zugleich die Formen, als die sie erkannt werden können; wer ein bestimmtes Tier recht beurteilen will, wer eine Tragödie richtig dichten oder sie im Anhören recht „gebrauchen" will, muß dieses ihr *Telos* erfahren, sonst hielte er eine Raupe für ein besonderes Tier für sich, eine archaische Tragödie oder eine überfeinerte nicht für das, was sie sind. Die Bewegung von *Dynamis* zu *Energeia* und die Bewegung der Erkenntnis sind aufeinander bezogen und fallen ihrem Sinne nach in der *Energeia* des jeweilig Wirklichen zusammen. Auf allen Erkenntnisgebieten kann ein analoges Erfassen dessen, was eigentlich ist, was vorliegt, worauf es ankommt, leicht genug vorgestellt werden; Wahrheit ist das Erfassen eines Seienden, Wirklichkeit das Geschehen einer Wahrheit oder Richtigkeit (*ὀρθότης*), manchmal vielleicht nur die Richtung auf sie hin wie die Krüppelbildung ist und erfaßt wird auch in ihrem Sein durch das *Telos*, auf das sie gerichtet ist, ohne es zu erreichen. Wenn damit Wirklichkeit und Denken auf einen dauernden Übergang von Möglichkeit zu höherer Vorgeformtheit in allmählicher Steigerung zum *Telos* und dem Wiedervergehen zur Formminderung beruhen, so ergibt sich notwendig aus dieser Bewegung die Frage nach den beiden äußersten Punkten dieses hin- und herschwingenden Wechsels, hinter die zurückzugehen keinen Sinn mehr hat.

Leicht ist der eine Grenzfall einer formfreien *Hyle* zu denken. Sie ist zu charakterisieren als das in jedem Sinne Formlose, d. h. das, was in keiner Kategorie erfahren werden, worüber schlechthin nichts ausgesagt werden kann; es kann als nichts angesprochen werden. Und doch bleibt die *Hyle* auch in diesem Sinne ein unentbehrliches Moment; sie bewirkt in der Wahrnehmung das „*φαίνεται*"; aber auch jeder Denkvorgang findet irgendwo und irgendwann statt; er ist auf diese *Hyle* bezogen; abgesehen davon, daß in jeder Denkbewegung, die von einem Etwas zu einem anderen geht, die einen Gedanken aus dem anderen „entwickelt",

von der *Dynamis* zur *Energeia* führt, eine *Hyle* vorausgesetzt ist. Kurz: Bewegung jeder Art braucht eine *Hyle* — und grade diese erste *Hyle* ist in allen höheren Formen immer vorausgesetzt und mitgemeint; wäre doch sonst alles eins, wenn die *Hyle* nicht der Form als Prinzip der Gliederung entgegenstünde.

Nun wollen wir versuchen, auch den Gegenbegriff einer ersten Form aus der Relativierung des *Hyle-Eidos*verhältnisses abzuleiten, ihn nicht nur aus der gesamten platonisch-aristotelischen Gedankenbewegung zu verstehen. Frei von *Hyle* wird jedes *Eidos* gedacht und wahrgenommen; es kann abgetrennt werden. Das oberste *Eidos* muß aber notwendig frei von *Hyle*, d. h. der Bewegung von *Dynamis* zu *Energeia* entrückt sein, also unbewegte pure *Energeia*: *οὐκ ἐνδέχεται ἄλλως ἔχειν*. Da frei von *Hyle*, muß es abgetrennt sein, aber nicht „wie mit dem Beil abgehauen", nicht losgerissen, sondern als „Idee" sich notwendig erzeigend an der Grenze, am *Peras* desjenigen Seins, das uns Menschen in unserem Denken zugänglich ist. Wir können logisch folgern, daß es ein solches Sein gibt, und können noch eine Reihe weiterer Bestimmungen dieses Seins mittelbar angeben. Wir müssen nur von dem uns zugänglichen Bereiche der Wirklichkeit ausgehen und sie nach ihren denknotwendigen Voraussetzungen analysieren. Wir werden dann finden, daß unsere Wirklichkeit als Mitte zwischen Extremen, zwischen *Perata*, „aufgehängt" ist, von denen sie „abhängt" — in jedem Sinne.

Wir haben ein ausgezeichnetes *Telos* an dem Beispiel von Lehm-Ziegel-Haus gefunden in den geformten Dingen der Wirklichkeit, die als reine Formen gedacht werden, aber nur an dem konkreten Einzelnen erscheinen. Nachdem wir uns das Wesen der ersten *Hyle* klar gemacht haben, sehen wir, daß grade dann der Formungsprozeß seinen höchsten Grad erreicht, wenn nur jene erste *Hyle* übrig bleibt, wenn also die Form in jeder Hinsicht den Stoff durchdringt und „durchgeistigt" und die *Hyle* nur ihre Grundfunktion erfüllt, das Geformte jetzt und hier erscheinen zu lassen. Diese Restfunktion der *Hyle* ist aber ungemein wichtig; an ihr hängt mit der Verwirklichung des *Nus* auch seine innere Mannigfaltigkeit; wäre die *Hyle* nur eine, so wäre alles ein ungeteiltes Eins (s. o. S. 163,36); in dem „hier und jetzt" liegt also für Aristoteles auch die Mannigfaltigkeit, die Gliederungs- und Entfaltungsfähigkeit des *Nus* beschlossen, was sehr wichtig ist. Denn nun erhebt sich die Frage: kann die *Hyle* sich selbst gliedern? Wenn die letzte *Hyle* die Form ist, wann hat das Eingreifen desjenigen Prinzips begonnen, das die *Hyle* bis an die Form heran vorformt? Auf diese Frage gibt es nur eine Antwort: dieser Punkt ist wesensmäßig in keinem Falle zu bestimmen; die beiden Prinzipien der Form und des Stoffes durchdringen einander vollständig in dem Übergang von *Dynamis* zu *Energeia*, den der erste Beweger in Bewegung erhält. Dieser erste Beweger muß also grundsätzlich vor der Entfaltung liegen, er muß reine Einheit sein, weil er sonst innerhalb

jenes Wechselspieles von *Hyle* und *Eidos* stünde; er muß aber die gesamten Entfaltungsmöglichkeiten der *νοητά* immer vor sich haben, um sie beherrschen zu können. Das heißt: er muß das Ganze der Wirklichkeit denken.

k) *Noesis* und syllogistische *Dianoia.*

Wir denken das Ganze immer „monadisch" von einem Hier und Jetzt aus. Ein solches gibt es dort nicht, wo Aristoteles jenen Geist sich als Beweger der Wirklichkeit denkt. Es gibt kein Hier mehr, also überhaupt keinen Ort mehr (vgl. dazu B. Stenzel-Mugdan, l. c. S. 13). Was uns die Gleichsetzung von himmlischer Kreisbewegung mit einer Denkbewegung zunächst so schwer verständlich macht und uns Anthropomorphismen vermuten läßt, fällt tatsächlich weg, wenn wir die aristotelischen Gedanken zu Ende denken, wirklich bis an das „Ende", wo Größe, Raum und Zeit, als endliche Formen endlichen Daseins und Denkens zurückbleiben und versagen. Aristoteles wollte, daß sie versagen; Raum und Zeit, *Hyle* und *Dynamis* spannte er in einen logischen Zusammenhang, in dem sie sich an jener Grenze selbst aufheben und einem neuen Sein weichen. Denn grade dieser Zusammenhang konstituiert das Ganze des Seins, dessen Wesen nun freilich nicht mehr mit den endlichen Kategorien ausgedrückt werden kann. So mußte eine Bestimmung des göttlichen noëtischen Seins nach der andern fallen. Es bleibt nur die im Selbstbewußtsein der Verwirklichungskraft erlebte Freude Gottes an seiner einheitlichen, das Ganze der Welt in ihrer Wirklichkeit erhaltenden Kraft. Das Gefühl ist nicht hier und dort, nicht gegliedert, nicht unmittelbar gegenstandsbezogen; es wird mittelbar gegenstandsbezogen, sofern es Ausdruck der Verwirklichung, der Vollendung (*τελείωσις*) ist. Dieser Unterschied von mittelbar und unmittelbar fällt für Gott weg, weil er ja immer in dem Zustand der erfüllten *Energeia* ist, weil er in der Vollendung gleichsam steht — wenn Stehen nicht als Gegensatz zu Bewegung verendlicht wäre. Aber das gilt gleichmäßig für alle die Worte, in denen man eine Wesenheit, die „teillos, größenlos, ohne Erleiden" ist, bezeichnen mag; diese Wesenheit liegt jenseits aller Gegensätze, auch jenseits des Gegensatzes von begrenzt und unbegrenzt, von ausgedehnt und unausgedehnt, damit von *νοητόν* und *αἰσθητόν*; sie kann nur sich selbst denken, aber auch nur sich selbst erscheinen. *Φαίνεται, τόδε τι, νοεῖ* und *νοεῖται, τί ἐστιν, τὸ τί ἦν εἶναι* wird in dieser *οὐσία παντελῶς οὖσα* als Unterschied hinfällig und in einem uns unbegreiflichen Zusammenfall aufgehoben in einem Ganzen, das doch zugleich die Voraussetzung für unsere Analysis dieser Bestimmungen darstellt.

Die voraristotelische Entwicklung dieser Gedanken ist behandelt worden. Ihre Nachwirkung sei durch die Themen: *coincidentia oppositorum*, Ideenlehre Kants und Hegelsche Logik und Dialektik bezeichnet, vor allem aber durch die Monadologie in allen ihren Formen, vgl. Zahl und Gestalt 119 ff.

Nun kann der eingeschränkte Anteil des Menschen am göttlichen *Nus*

bezeichnet werden. Aristoteles hat in der Schrift „über das Werden und Vergehen" B 10 336b 31 das Wesen Gottes dahin bestimmt, daß es die „Welt erfüllt", sie vollständig zu einem Ganzen macht. Wie ernst es ihm mit dem vollen Begriff des ersten Bewegers ist, zeigt die Ableitung der irdisch-wechselnden „Bewegung" des Entstehens und Vergehens von der Ekliptik — cf. oben S. 165,48 —, während die Kontinuität des Werdens und Vergehens, das *συνεχές* der Bewegung von der ersten kreisförmigen *φορά* abhängig gedacht wird. Alle Physis strebt nach dem Besseren, und Sein ist besser als Nicht-Sein; aber alles einzelne Sein steht weit ab von dem vollendeten Sein des unbewegten Bewegers und der ihm zunächst zugeordneten Kreisbewegung. Unser Denken ist angewiesen auf diese Entfaltung, es kann aber alles Einzelne auf das Ganze beziehen. Grade dann, wenn es das einzelne konkrete Wesen so erfaßt, wie es sich in seiner echten Wirklichkeit, in seiner *Energeia* darstellt, ist das Denken den *νοητά* nahe, nahe bis zur Berührung, zum *θιγεῖν*, zum *ἐφάπτεσθαι*. Von der göttlichen, alles umfassenden *Energeia* hat jegliches Seiende sein Ziel, seine „Aufgabe" erhalten, die es erfüllen, auf die hin es sich verwirklichen will. Der Mensch kann auf die verschiedensten Weisen mit diesem Sein in Berührung kommen: wenn er erfaßt — gleichviel ob als Dichter oder Betrachter —, was das Ziel der Tragödie ist, genau so, wie wenn er ein Naturwesen richtig, d. h. so wie es in seiner *Energeia* ist, „sieht", und sein Wesenswas denkt, oder wenn er ein Schiff, ein Haus nach den Gesetzen seiner „Wirkungskraft" baut, also mit der Wirklichkeit „umgeht". Und es ist das Merkwürdige, daß das Diessein (die Essenz) jeglichen Dinges grade in seinem konkreten Da-sein (der Existenz) sichtbar wird und umgekehrt. Nicht nur etwa das Genie wirkt wie Natur — so der moderne Philosoph. Nach Aristoteles entdeckt der Dichter, ohne daß ihm deshalb ein besonderer Rang zugesprochen wird, die Tragödie; sie ist da, weil sie immer da war (*τὸ τί ἦν εἶναι*), weil die Natur in ihrer *Nus*haftigkeit ja selber zum „Besseren", d. h. zum Wirklichsein alles Möglichen drängte. Der schaffende *Nus ποιητικός* ist im Ganzen der Welt dauernd wirksam, und der Mensch kann an seinem Sein Anteil gewinnen: er merkt im *νοεῖν*, daß er dies immer hätte meinen können und sollen —, ja, daß er es immer gemeint hat, streng genommen. Wenn er auch nicht „berührte", so war sein Denken doch auf dem Wege zu dieser Berührung. Ist sie erfolgt, so kann der Mensch den Sinn, das *τί ἐστιν* in dem *Nus*-erzeugten Sein aussprechen: *φάναι*, ein bestimmtes so-da-Seiendes in seiner gegebenen Einheit (s. o. S. 177,6) als solches ansprechen; *νοεῖν, φάναι, θιγεῖν* sind Wechselbegriffe, die denselben Sachverhalt von verschiedenen Seiten bezeichnen.

Dieses *νοεῖν* — so sahen wir — ist implizit überall da, wo Wirklichkeit erfahren wird[1]). Aber es kann und muß auch ausdrücklich geübt

[1]) Sokrates kann nach seiner Verurteilung fragen: *τί νοεῖ τὸ συμβεβηκός*, was hat dieses Ereignis für einen Sinn, Plat. Apol. 40a. Die gegenständliche Seite des Nus entspricht also durchaus dem Sprachbewußtsein.

werden. Die ausdrückliche Ausübung heißt *Theoria*. Die Wege, zu ihr zu gelangen, sind für den Menschen so mannigfaltig wie die Möglichkeiten, zum *νοεῖν* zu gelangen. Die Einheit des *Nus* bewirkt die Möglichkeit, von einem Dinge zum andern zu gehen: das Wesensbegriffe verknüpfende und sie auflösende Schließen. Innerhalb der syllogistischen Bewegung werden die Haltepunkte gefunden, die im *νοεῖν* erfaßt werden müssen; sie liegen dem syllogistischen Denken wie jedem geistigen Vorgang zugrunde: *πᾶσα διδασκαλία καὶ πᾶσα διανοητικὴ μάθησις ἐκ προυπαρχούσης γίνεται γνώσεως*. Diese Gnosis kann und braucht nicht aus dem diskursiven Denkprozeß herausgelöst zu werden, sondern sie ist in ihm immanent. Ob der *Nus* das *τί ἐστιν* der bestimmten Formen der *ἕκαστα* erfaßt oder ob er die in den Axiomen ausgedrückten Sachverhalte begreift, es ist das *νοεῖν* des Wirklichen, des Einfachen, „Unbewegten", was der Bewegung des Geistes Ziel und Halt gibt; der *Nus* ist das Prinzip des Wissens.

Deshalb ist *Theoria* nicht schlechthin Denken, sondern Begegnung mit dem eigentlich Seienden. Während die *Theoria* Gottes eine wirklich einfache *πρᾶξις ἁπλῆ* ist (vgl. Nic. Eth. 1154 b 26), ist unser menschliches *νοεῖν* dies nur in abgeleitetem Sinne; aber es ist ebenfalls *πρᾶξις*, weil es *χρῆσις* ist, Umgang mit Existentem. Wenn jede Tätigkeit (*πρᾶξις*) das Einzelne betreffend (*περὶ τὸ καθ' ἕκαστον*) ist, dagegen Wissen und Kunstfertigkeit aufs Allgemeine gehen (Met. A 981 a 17), so verleiht doch die metaphysische, Aristoteles von Platon scheidende Grundthese von dem Seinsvorrang des *σύνολον*, der verwirklichten Form, dem *νοεῖν* eine innere Beziehung zur *πρᾶξις*, die in dem hier und oben herausgestellten Sinne der *Theoria* zum Ausdruck kommt. Es sind die Probleme der Urteilskraft, die hier zum ersten Male mit voller Deutlichkeit gesehen sind und wie überall, wo sie überhaupt erfaßt sind, in das Innerste der Seinsprobleme hineinwirken.

Wenn die Durchführung dieser Gedanken im letzten Buche der Nikomachischen Ethik (s. o. S. 170,8) bereits eine größere Hinneigung zum *βίος θεωρητικός* im späteren Sinne zeigt, so mag das mit der Wendung des aristotelischen Denkens zusammenhängen, die an jener berühmten Stelle de part. anim. I c. 5 am deutlichsten ausgesprochen ist, der Wendung von den ewigen unvergänglichen Wesenheiten zu den unscheinbaren Gegenständen der naturwissenschaftlichen Einzelforschung, in denen doch auch die *Physis* und ihre Schönheit zum Ausdruck kommt (645 a 23). Der Zustand des Theologiebuches läßt uns einen wesentlichen Grund erraten: grade die astronomisch-physikalische Seite der *Theoria* des ersten Bewegers kam in Schwierigkeiten durch die im 8. Kapitel behandelte Frage, ob für jede Sphäre ein solcher unbewegter Beweger anzunehmen wäre. Wie die neuen Theoreme mit der Einheit der Welt, der Ganzheitsbedeutung der ursprünglichen Konzeption ausgeglichen werden könnten — diese neue Aufgabe hat Aristoteles nicht mehr lösen wollen oder

können; jedenfalls wissen wir nichts davon. Die Nachwirkung der Theorie von der göttlichen Einheit und von der Ganzheit der Welt hat gezeigt, daß auch abgesehen von den physikalisch-astronomischen Problemen ein dauernder metaphysischer Gehalt in diesen Gedanken lebendig ist. Dieser sollte hier in seinen Motiven entwickelt werden.

V. DER AUSGANG DER METAPHYSIK DES ALTERTUMS.

1. DER VERÄNDERTE WELT- UND ICHBEGRIFF IM HELLENISMUS.

Die griechische Metaphysik wird von Anfang an von dem produktiven Ausgleich religiöser und philosophischer Antriebe beherrscht. Die religiöse Gefühls- und Tatbereitschaft ist auf Lichtung des Daseins, das heißt auf Durchdringung alles Seins mit echtem Logos gerichtet, dieser umgekehrt tief und weit genug, um alle Kräfte des Menschen in sich aufzunehmen. Immer erfolgt der Anstoß zu einer erneuten religiösen Durchdringung alles Seins von außen. Die erste orphische Welle wird von den vorsokratischen Philosophien logisiert in verschiedenem Grade, am meisten in Parmenides, der das Motiv von Einheit, Ganzheit und Geist zum unverlierbaren Grundproblem der griechischen Philosophie macht. Den nächsten Durchbruch des religiösen Motivs in der orphisch-pythagoreischen Periode Platons sehen wir im „Phaidon“ und „Gorgias“ bereits tief in den Kern der philosophisch-metaphysischen Gedankenwelt vorstoßen. Die alte Polis hatte in der ersten Periode griechischer Geistesgeschichte das religiöse Motiv zu einer Staatsethik objektiviert. Die Idee des Guten der platonischen Politeia bannt noch einmal das „Jenseits des Seins“ ins Vor- oder Überpersönliche zurück, und in den späteren Perioden der platonischen Entwicklung hält die Weiterführung der *Paideia* über die Polis hinaus zur objektiven Wissenschaft überhaupt die bereits auseinanderstrebenden Motive des Religiösen und Philosophischen in einer noch echten Synthese zusammen. Im jungen Aristoteles lebte bereits jene „hellenistische Religiosität“[1]), jene noch gesteigerte Haltung des Phaidon, die zugleich ein neues Gefühl für das Konkrete bedeutete; er zwang diese Haltung in ein gegenständliches Denken hinein durch den unverrückten Blick auf den ganzen vollen Platon, in konsequenter Ablehnung der letzten Phase und ihrer altakademischen Ausgestaltung, und darüber hinaus sammelten sich in seiner Lehre die gegenständlichen Kräfte der gesamten griechischen Vorzeit bis Platon. So gelangte er zu einem Gottesbegriff, der die höchste Steigerung von Logos und *Nus* war, wie er ja aus deren höchster Anspannung sich ihm ergeben hatte, jenseits und abgetrennt, und doch Garant und Träger der einheitlichen ganzen Wirk-

[1]) S. o. Jaeger, bes. über das Gebet S. 163 ff.

lichkeit, die durch keinen *Chorismos* innerhalb des Seienden — wie bei Platon — mehr zerteilt war.

Im Hellenismus erfolgte kein bloßer Einbruch einer religiösen Strömung mehr, sondern ein breites Überfluten. Der Zusammenhang der älteren Orphik und verwandter Erscheinungen mit orientalischer Religiosität ist dunkel; nun tritt die Vermischung westlichen und östlichen Denkens und Fühlens ungehemmt und unzweideutig in die Erscheinung. Schon die Akademie kann als ein Brennpunkt orientalisierender Bestrebungen aufgefaßt werden (Jaeger 133); die böse Weltseele (Gesetze X 896e), vielleicht sogar die Schöpfungsidee (Reitzenstein, Studien zum antiken Synkretismus, Teubner 1926 S. 35) sind bereits beeinflußt vom Geiste einer fremden Religiosität — Aristoteles hält mit dem Blick auf das Ganze der Philosophie beiden Lehren gegenüber an einer den durchlaufenden Grundkräften des griechischen Denkens angemesseneren Denkweise fest.

Die hellenistische Philosophie ebenso wie der griechische Geist in allen seinen anderen Erscheinungsformen setzt dem Einfluß einer östlichen Religiosität grundsätzlich keinen Widerstand entgegen. Es geht nicht an, diesen Ablauf, der schließlich zur Ausbildung des Christentums so Wesentliches beitrug, nur an der metaphyischen Leistung des Platon und Aristoteles zu messen und danach zu beurteilen. Wir haben der attischen Philosophie ihrem Ideengehalte entsprechend einen sehr großen Raum gewidmet; das darf darüber nicht täuschen, daß die attische Philosophie in dem Gesamtstrome der griechischen Entwicklung einer Insel zu vergleichen ist, an der dieser Strom sich teilt, ohne an Kraft und Breite zu verlieren, um nachher wieder in noch größerem Flusse sich zu vereinigen, weithin die Ausläufer jener Insel überspülend und die Zeitspanne eines Jahrtausends umfassend, in dessen zweitem Teil die „Wende der Zeiten" liegt. Die vorsokratische Philosophie setzte sich in der griechischen Naturwissenschaft, in der sogenannten Sophistik, in den sokratischen Schulen, die deshalb einseitig sind, weil sie den sokratischen Anstoß in eine bereits bestehende Gedankenbewegung aufnahmen, gradenweges in den hellenistischen Schulen fort. Die Entwicklung vom zenonischen Eleatismus über Protagoras und die Megariker zum Skeptizismus, zuzeiten innerhalb der akademischen Tradition mit einem Einschuß mißverstandener sokratischer Elenktik, die Fortführung der atomistischen Physik und des demokriteischen Lebensideals bei Epikur, die Reihe Gorgias-Antisthenes-Kynismus, die Nachwirkungen Heraklits, des Diogenes von Apollonia, überhaupt der gesamten vorsokratischen Tradition in der Stoa, der in seiner Filiation noch unklare Neupythagoreismus — alles dies erläutert das Gleichnis von Strom und Insel. Die vollkommene Synthese der attischen Philosophie wirkte hierbei mehr oder weniger nach, auf die Stoa stark, auf den Epikureismus so gut wie gar nicht.

Es ist klar, daß bei dem Festhalten an der ganzen Fülle philosophi-

scher Vergangenheit der synoptisch-systematischen Kraft ganz besondere Aufgaben erwuchsen. Auch in die Philosophie des Platon und Aristoteles war die Fülle der Vergangenheit aufgenommen worden, aber die Zusammenfügung zum Ganzen erfolgte in unaufhörlichem Ausgleich der verschiedenen philosophischen Ansatzpunkte, in der Klärung der Sachverhalte selbst. Je weiter und erfolgreicher die Arbeit der großen attischen Philosophie in dieser Richtung getrieben worden war, desto mehr waren die Probleme zu einer gewissen Bestimmtheit geführt und eben „fertig" geworden, was gewiß nicht eine endgültige Erledigung bedeutet und wohl auch nicht von Platon und kaum von Aristoteles so gemeint worden war. Bei ihrer Bereitschaft und Kraft, die Fragen in lebendiger Bewegung zu halten, sahen sie gewiß in viel höherem Maße sich immer noch als Suchende, als es ihren Nachfolgern erscheinen mochte. Diese faßten nun dort, wo die Meinungen der Autoritäten sich zu widersprechen schienen, ihre Aufgabe lediglich als ein Auswählen auf; sie griffen Einzelnes heraus und stellten es mit Einzelnem zusammen; der Eklektizismus wurde die gegebene Form dieser Periode. Die Verfestigung des Einzelnen wurde verstärkt durch die sich immer kräftiger entwickelnden Wissenschaften, deren Arbeit nur in der Richtung auf bestimmte Einzelerkenntnisse liegen konnte. Das Differenzierungs- und Einteilungsbedürfnis der Wissenschaften griff auf die Philosophie über; die Sonderbereiche der Philosophie wurden voneinander getrennt, und die mit der Philosophie gegebene Frage nach der Einheit des Seins mußte anderswo gesucht werden.

Denn die Frage des Einen und Ganzen ist aus der Philosophie nicht wegzudenken. Symptomatisch und zugleich eine Bestätigung des oben behaupteten Zusammenhanges der hellenistischen Philosophie mit den kleineren sokratischen Schulen ist eine Einzelheit, ein Satz wie der des Eukleides von Megara: „das Gute ist das Eine, das mit vielen Namen genannt wird, bald heißt es nämlich Einsicht, bald Gott, und dann wieder Vernunft und wie die sonstigen Bezeichnungen lauten" (Diog. Laert. 2, 106). Nach rückwärts erinnert eine solche Denkweise an Heraklitische Motive, an sein Wort: „Eins, das allein Weise, will nicht und will doch auch wieder mit Zeus' Namen benannt werden" (Diels I 12 B 32), weiter an das Euripidesfragment oben S. 88. Diese Denkweise wird nun in der Stoa wieder aufgegriffen und könnte das Motto für das spätere Systembedürfnis und seine vereinfachte Befriedigung sein (Diog. Laert. VII 135 a. Ende, Arnim Fragm. Stoic. I 102): „Eins ist Gott und der *Nus* und das Schicksal und Zeus, und es wird noch mit vielen anderen Namen genannt."

Man vergleiche den in strengster begrifflich analytischer Arbeit gewonnenen *Nus*begriff des Aristoteles, um den Gegensatz zu ermessen: dort die Ganzheit und Einheit des Seins die Aufgabe, für deren Lösung jedem der physikalischen, astronomischen, noëtischen, psychischen und hyletischen Sachverhalte sein Platz in der Ordnung des Ganzen ange-

wiesen wurde, hier einfach die These, daß den verschiedenen Namen ein einheitlicher Sinn zugrunde liege, den man meine, wo immer man auf ihn sich richte. Daß hier ein schweres Problem liegt und daß die Gliederung des Verschiedenen am Einheitlichen nicht einfach auf die Worte abgeschoben werden kann, weil Worte an sich nicht gliedern und erst dann weiterhelfen können, wenn ihre einzelnen Bedeutungen auf einen einheitlichen Sinn bezogen werden, liegt auf der Hand, ebenso wie die problemgeschichtliche Verflechtung mit dem eleatischen Einen und dem Anaxagoreischen *ὁμοῦ πάντα*, von dem Aristoteles so oft ausgeht, wenn er an diese Sachverhalte herantritt. Wesentlicher aber ist, daß hier in diesen naiv klingenden Sätzen sich das neue philosophische Prinzip ankündigt, das in diesem hellenistischen Philosophieren zum ersten Male in noch unvollkommener Form sich emporringt: jene Einheit des Meinens, die hinter die entfalteten Bedeutungen zurückgreifen will, ist die Einheit des Ich, die hier zum ersten Male den Kern der philosophischen Synthesis selbst angreift.

Von hier aus gewinnt die gewiß unverkennbare Tatsache, daß der Mensch, die Person als autarke Persönlichkeit, in ungleich höherem Grade Gegenstand und Problem des hellenistischen Philosophierens ist, eine neue Bedeutung; die Person wird nicht bloß Gegenstand des Philosophierens — das war sie eigentlich längst — sondern sie wird „Prinzip", *ἀρχή*, und damit tritt sie natürlich auch als Gegenstand, nunmehr als Gegenstand philosophischer „Selbsterkenntnis" in ein neues Licht.

Das bedeutet keine Psychologisierung — am allerwenigsten dort, wo das Problem des Geistes in dem der Seele so sichtbar bleibt wie bei Plotin. Grundsätzlich sei hier bemerkt: eine Psychologisierung wird nie dadurch vermieden, daß man einfach von der Verknüpfung jedes noch so „rein" gedachten Bewußtseins, von seiner Personalunion mit einem individuellen Ich absieht. Die Tatsache dieser Verknüpfung, also die konkrete Situation jedes Bewußtseins muß im Gegenteil in jede Theorie mit eingehen, sonst besteht die Gefahr, daß sich Anthropologisches an falscher Stelle einschleicht. Daß die griechische Philosophie diesen Zusammenhang als ontologisches Problem von vornherein im Blick hat, und deshalb grade zu ihrer vorbildlichen Gegenständlichkeit gelangte, wollte diese Darstellung in den Vordergrund stellen.

Wir haben im Verlaufe unserer Darstellung wiederholt betont, daß die Entwicklung des Ichbewußtseins durch eine Reihe von Umständen zurückgehalten worden ist (S. 109,26). Das zähe Festhalten an der Idee der Polis, der „übersichtlichen" (Aristot. Polit. 1327 *a* 1), also in einem besonderen Sinne erlebbaren politischen Gemeinschaft, hängt hiermit aufs Engste zusammen. Schon bei Aristoteles entsprach diese Idee nicht mehr der Zeit; was sich in den Schulen des Aristipp und Antisthenes längst vorbereitet hatte, eine Auflösung dieser staatsethischen Bindung, beherrscht die Philosophie des Hellenismus weithin. Auch wo noch nicht ein weltbürgerliches Empfinden hervortrat, vermochte die bloße Zugehörigkeit zu weiträumigen politischen Gebilden das Gefühl der Autarkie der einzelnen Person nicht einzuschränken; die kommunalpartikularisti-

sche Gesinnung des hellenistischen Städters stellte keinen Ersatz für das Vergangene dar. Die Problematik des platonischen „Politikos", die den aufgeklärten Despoten gelten ließ, wenn er sich zum Träger staatlichen Normwillens und einer hinter diesem stehenden Sachsphäre machte, wurde vereinfacht: der Herrscher, der große Mensch in seiner Spontaneität ist eine letzte Gegebenheit, ist Prinzip. Wenn man sieht, in welchem Sinne Epikur als „Meister" aufgefaßt wurde, so begreift man die Wandlung des Personbegriffs auch in der Philosophie. Eine solche Haltung veränderte auch das Verhältnis zu den früheren Philosophen und ermöglichte schließlich die kommentierende deutende Tätigkeit, die Wissenschaft der Exegese, der methodischen Sammlung des überlieferten Bestandes. Die Kehrseite dieses Autoritätsbedürfnisses ist die Umdeutung späterer Lehren als alte Tradition, schließlich die fälschende Nachlieferung fehlender Bezeugung. Wie die höchste Idee der Persönlichkeit, der Schöpfergott, nun von jeder Bindung an vor ihm Seiendes befreit wurde, haben wir oben S. 161,23 vorwegnehmend angedeutet.

Daß aus einer so veränderten Grundhaltung dem „Menschen" gegenüber sich neue ethische und religiöse Möglichkeiten ergeben, ist klar, und damit die Empfänglichkeit für aus anderer Sphäre stammende Religionen. Daß freilich auch noch andere Kräfte sich entwickeln können, zeigt der Einfluß der hellenistischen Philosophie auf die Theorie der römischen Staatsethik. Doch hier sei nur kurz auf die Folgen jener metaphysischen Umlagerung der *ἀρχή* ins persönlich ichhaft erlebte Subjekt hingewiesen. Wenn die eigentlich klassische Haltung der griechischen Metaphysik den *Nus* in der Welt für das Frühere vor dem Menschen ansah und die innigste Durchdringung beider Seiten für die immer wieder neu zu begründende Aufgabe metaphysischer Theorie hielt, so zieht jetzt das Subjekt diese im Kosmos wirkenden Kräfte an sich. Die Folge ist die Materialisierung der Gegenständlichkeit; erst von einer individuell persönlichen Ichhaltung aus ergibt sich die wirkliche „Materie" — in wie eingeschränktem Sinne die platonische und die aristotelische *Hyle* dies war, ist ausführlich gezeigt worden. Man hat bereits Parmenides als ersten „Materialisten" bezeichnen wollen (s. o. S. 53): wir haben dies mit der Begründung abgewiesen, daß die Trennung des Denkens von seinem Gegenstande noch gar nicht so weit vorgeschritten war, um eine Scheidung zwischen einem Materialismus und Spiritualismus zu ermöglichen. Nun tritt in der Stoa ein, was Platon in der Schilderung der Gigantomachie des Sophistes (s. o. S. 141,38) ausgeführt hatte: ein verfestigter Seinsbegriff entsteht, freilich auch ein verinnerlichtes Ichbewußtsein. Es treten Philosophen auf, die auch das Gute für *σῶμα*, für materiell erklären, weil es ja sonst nicht auf uns wirken könnte (z. B. Seneca ep. 106, 3 f.). Bei der Erklärung der höheren Materialität — *Pneuma*! — klingen Lehren des Anaximenes, des Diogenes von Apollonia (s. o. S. 77) an; aber gegen alle materialistischen Motive werden wieder religiös-

spiritualistische wirksam — das alles beweist nur, wie wenig die auf neuen Erlebnismöglichkeiten beruhenden Nuancen mit sachlich widersprechenden, aber aus anderen seelischen Bedürfnissen heraus aufgegriffenen Lehrmeinungen früherer Philosophen wirklich ausgeglichen wurden. Und nur zu viele geistige Bedürfnisse würden ja bei konsequentem Materialismus leer ausgehen; deshalb gesellt sich paradoxerweise zu allen Zeiten zu einer solchen Vorstellung von der Materialität aller Wirklichkeit ein gefühlvoller Naturbegriff. Erst jetzt erhält „*Physis*" in der griechischen Philosophie den charakteristischen Sinn, der sie dem geistigen Tun der Menschen gegenüberzustellen, zugleich aber als eine Norm aktiven Verhaltens aufzufassen zwingt. In Übereinstimmung mit der Natur zu leben, *ὁμολογουμένως τῇ φύσει*, wird der ethische Leitspruch; damit verträgt sich merkwürdigerweise ein Mißtrauen gegen die „natürlichen" Kräfte der Seele, die Affekte, die bekämpft werden müssen. Für Platon und Aristoteles konnte die *Physis* nie eine dem Handeln gegenüberstehende Norm sein, weil die *Physis* in ihrem Sinne von vornherein menschliches Verhalten unmittelbar umschloß. Es mußte erst zwischen Natur und Ich ein Bruch eintreten, um dieses neue Verhältnis zu ermöglichen.

Die hier angedeuteten Sachverhalte bezeichnen ganz kurz einen Symptomzusammenhang, der in sehr verschiedener Weise im einzelnen Falle betont und gestaltet, ausgeglichen oder verdeckt sein kann. Daß alles dies längst vorbereitet ist, ergibt sich aus den weit vor dem 4. Jahrhundert liegenden Ursprüngen dieser Entwicklung, die mit der allen anderen griechischen Stämmen voraneilenden geistigen Differenzierung der Ionier und ihrem großen Einflusse auf alles griechische Wesen zusammenhängen mag. Schon längst gab es Einzelwissenschaften, nun aber erst erlangte das menschliche Bewußtsein den vollen Abstand von den Dingen und von dem früher Gedachten. Es entstehen vor allem geschichtliche Wissenschaften, deren Sinn es ist, einmaliges individuelles geistiges Leben neben der eigenen Individualität gelten zu lassen und in seiner entschwindenden Einmaligkeit festzuhalten. Metaphysisch kann dies alles auf den einen Mittelpunkt bezogen werden: die Verschärfung des subjektiven Icherlebens. Die Rückwirkungen hiervon können ganz verschieden sein: das Bild des Stoikers ist bekannt; des Epikureers Glückssuchen kann in Weltflucht bis zur Todessehnsucht oder in Langeweile umschlagen — *eadem sunt omnia semper*! —, der Skeptizismus kann zu sehr verschiedenen Stimmungen des Ich führen: zu pessimistischem Zweifel in die Entscheidbarkeit des eigenen philosophischen Fragens, in dessen voller Beherrschung die attische Philosophie den Sinn menschlichen Denkens sah, oder zu verwegenem Selbstvertrauen in die Autarkie des eigenen Ich, das sich infolge der gleichen Kraft (*ἰσοσθένεια*) aller einander widersprechenden Aussagen auch durch keinen logischen Zwang mehr in seiner Willkür beschränkt sieht.

2. PLOTIN.

Je tiefer in der gesamtgriechischen Entwicklung begründet der Verlauf der ionisch-hellenistischen Philosophie aufgefaßt wird, desto größer erscheint der bewußte Formungswille der attischen Philosophie und desto bewundernswerter sein Erfolg. Diese Formungskraft der attischen Philosophie bewährt sich am Ausgange des Altertums noch einmal im Neuplatonismus, genauer in dem letzten originalen antiken Philosophen. Plotin konnte die Fragen des Platon und Aristoteles lebendig vernehmen und auf sie aus dem veränderten Geiste seines Zeitalters neu antworten.

Als Begründer des Neuplatonismus und Lehrer des Plotin gilt Ammonios Sakkas aus Alexandria, Christ, dann wieder Heide; er hat keine Schriften hinterlassen. Sein Ziel soll gewesen sein, Platon und Aristoteles in Übereinstimmung zu zeigen — was an sich nicht neu war; Antiochos von Askalon und Poseidonios können hierin ebenso als Vorbereiter des Neuplatonismus gelten (vgl. die Arbeit von H. Strache über den „Eklektizismus des Antiochus von Askalon", Philolog. Unters. ed. Kießling u. v. Wilamowitz, Berlin 1921, sowie Jaeger, Nemesios v. Emesa, Berlin 1914 II 1, der Poseidonios kurzweg den ersten Neuplatoniker nennt; dazu W. Theiler, Die Vorbereitung d. Neuplatonismus, Problemata Heft 1 Berlin 1930; zu Poseidonios die oben S. 13 Zeile 18 genannte Literatur). Natürlich muß unter diesen Umständen eine vergleichende Darstellung der platonischen und aristotelischen Gedanken für die Entstehung des Neuplatonismus von Wichtigkeit sein. Die problemgeschichtliche Durchdringung der Beziehungen von Aristoteles und Platon, wie sie oben versucht wurde, steht erst in ihren Anfängen und wird grade für die präzise Erfassung der Lehren beider noch viel ergeben — die Befürchtung, es könnte sich Platon in Sokrates nach der einen und Aristoteles nach der anderen Seite auflösen (Burnet), verkennt Absicht und Methode dieser vergleichenden Interpretation. Jeder Schritt in der Erkenntnis grade des späten Platon wird in die Frage der Herkunft des Neuplatonismus eingreifen. Die folgende Betrachtung will versuchen, das vorher Entwickelte für das Verständnis der Absichten Plotins fruchtbar zu machen. Eine Auseinandersetzung mit der Plotinliteratur ist in diesem Rahmen nicht möglich, ich verweise nur auf die Ausgabe von Bréhier, Paris 1924, mit französischer Übersetzung (im Erscheinen) und auf die deutsche Übersetzung von Harder, Philos. Bibliothek, von der bisher ein Band erschienen ist. Vgl. auch Harder, „Antike" I 363 und V 53.

Plotin deutet Platon und Aristoteles neu aus demjenigen Geiste, den wir als hellenistisch auf ein Prinzip zurückgeführt und in seiner Gliederung angedeutet hatten. Wir werden allen Motiven wieder begegnen und bei der Entwicklung der plotinischen Hauptlehren auf sie hinweisen. Die metaphysischen Grundgedanken des Platon und Aristoteles, wie wir sie gedeutet haben, erfahren alle eine neue Formung in dem Sinne, den wir S. 5 bezeichnet haben. Die Prinzipien des Einen und des Guten werden gleichgesetzt — sie besagen dasselbe; diese Gleichsetzung kennen wir von Eukleides von Megara her; sie erscheint bei Plotin als bewußte Synthese der platonischen Seinsidee und des platonischen Seinsbegriffes, der Brennpunkte der beiden platonischen Entwicklungsperioden. Plotin wie Aristoteles richten ihren Blick auf den ganzen Platon — vielleicht sind die Übereinstimmungen zwischen Aristoteles und Plotin primär daher bestimmt und erst in zweiter Linie durch die Bestätigung dieser Synopsis durch Aristoteles. Die anderen megarischen „Namen" des Einen sind

Gott und *Nus*. Gott und das Gute schienen schon im platonischen Staate sich einander anzugleichen. Der *Nus* aber wird ausdrücklich nicht dem obersten Prinzip gleichgesetzt — also eine deutliche Abweichung von Aristoteles, dessen Überlegungen über den unbewegten Beweger freilich in jedem Worte Plotins über das Eins gegenwärtig sind und damit zugleich die Problematik des Parmenidesdialoges, der wiederholt von Plotin geradezu kommentiert wird. Wenn Plotin bis auf Motive des historischen Parmenides zurückgeht, so sehen wir ihn wieder in Übereinstimmung mit Tendenzen des Hellenismus; er kennt sichtlich auch die wissenschaftliche Erklärungsarbeit an Platon und Aristoteles mit allen ihren Kontroversen. Wie Aristoteles *Nus* und Seele anders als Platon einander gegenüberstellte, so differenziert nun Plotin schärfer den sich selbst denkenden, also mit der Zweiheit von *νοητόν* und *νοεῖν* wesensmäßig behafteten *Nus* gegen die oberste Einheit, der er freilich die Kraft des ersten Bewegers durch die Gleichsetzung mit dem Guten zuspricht. Die Seele, die Plotin mit Aristoteles deutlich gegen den *Nus* als dritte Stufe abhebt, gewinnt bei ihm, indem die *Physis* als eine Art Seele aufgefaßt wird, eine so große Ausbreitung und Wichtigkeit, daß man diese Problematik als Ausgangspunkt des ganzen plotinischen Systems ansprechen wollte (Heinemann, Plotin, Leipzig 1921; J. Theodorakopulos, Plotins Metaphysik des Seins, 1928). Als unterste Stufe tritt die *Hyle* nun hinzu; wie Aristoteles stuft auch Plotin die *Hyle* mannigfach ab, nimmt eine geistige und eine sinnliche an — hierin schließt er sich eng an Aristoteles an.

Dieses Schema erhält die spezifisch plotinische Prägung dadurch, daß die individuell erlebte Ichhaftigkeit der Person nun den ganzen Bau beherrscht — *ὁ ἐγώ* wird philosophischer Terminus — und jedem der früheren Motive eine neue Färbung gibt, und zwar eine durchaus der späteren europäischen Geistigkeit gemäße. Daher die ungemessene Nachwirkung Plotins. Bis in die Zeit Goethes und Schillers sah man alles Platonische durch die Formung Plotins hindurch. Plotin ist zwar nicht, wie sein Lehrer Ammonios Sakkas, selber durch das Christentum hindurchgegangen, aber die Formung des Ichbewußtseins, die, im Hellenismus entstanden, im Christentum ihren entscheidenden Ausdruck gefunden hat, die unmittelbar gefühlte in den Augenblicken höchsten Glückes wirklich erlebte Gottverwandtschaft der Menschenseele ist das Grundproblem des plotinischen Systems: Gott und Mensch nähern sich einander — aber freilich beschränkt sich der Grieche auf die *ὁμοίωσις θεῷ*, auf die erstrebte Gottwerdung des Menschen; die Menschwerdung Gottes tritt nicht in seinen Gesichtskreis; es herrscht aber die Idee der Weltwerdung Gottes. So muß nun die urgriechische Beziehung von Welt und Mensch eine besondere Kraft und Wärme erhalten; zugleich wird der Mensch als Individuum in dieser Welt Problem. Ob es von der Individualität eine Idee gibt — diese Frage wirkt bis in die letzten systematischen Über-

legungen hinein; ist doch nun auch das göttliche Eine in seiner Einzigkeit und Ganzheit begriffen.

Plotins Philosophieren ist ein inneres Gespräch der individuellen Person Plotin mit den eigenen Gedanken, Denken als ein Gespräch „der Seele mit sich selbst", wie es im Theaitetos und Sophistes hieß, aber ausgedehnt auf den ganzen Gehalt des sokratisch-platonischen Dialoges; auch die Sprache ist individuellster Ausdruck der im Augenblick erlebten Sicht der Gedanken: *La phrase de Plotin est une phrase parlée, où les nuances successives et les articulations de la pensée ne peuvent être saisies que grâce à une parole elle-méme nuancée* (Bréhier, Plotin Ennéades, Bd. I XXXVII).

Die Wirkung, die dieses Urphänomen des plotinischen Denkens auf das Verhältnis der vier großen Seinsbereiche ausübt, also die innere philosophische Form soll an der Gedankenfügung einer der umfassendsten und abgeschlossensten Abhandlungen, *περὶ φύσεως καὶ θεωρίας καὶ τοῦ ἑνός* (III, 8) dargestellt werden; ihr Gedankengang liegt dem Folgenden zugrunde deshalb, weil sie die plotinische Fassung der Theoria zum Ausdruck bringt, in der auch bei Aristoteles mannigfache Motive zusammenliefen.

(c. 1.) Plotin beginnt scherzend mit der Paradoxie: Alles geschieht aus *Theoria* und um der *Theoria* willen — auch der Scherz ist sinnhaft auf Ernstes bezogen, ist *Theoria*; sie braucht also nicht immer auf der Oberfläche zu liegen; auch die Natur, die ohne Vorstellung und ohne Denken ist, tut alles nur durch *Theoria*. (Wir heben hervor: grade alles Handeln und Geschehen setzt *Theoria* voraus, die immer dort vorliegt, wo ein ruhendes (Bleibendes) etwas in Bewegung setzt; also genau die aristotelische Auffassung vom unbewegten Beweger, nur prinzipiell und allgemein gefaßt.)

(c. 2.) Ohne Werkzeuge schafft die Natur; sie braucht bloß die *Hyle*, an der sie ihre Formkraft übt; diese Formkraft ist sinn- und gestaltgebend, Logos und *Theoria*; indem sie wirksam ist, hat sie bereits die *Hyle* sinnvoll gestaltet, „logisiert", *ὕλη λογισθεῖσα*. (In der *Physis* ist eine Stufenreihe von *Logoi*; der unterste Logos, derjenige, der sich endgültig verwirklicht hat, ist bereits tot, denn er erzeugt nicht weitere *Logoi* aus sich. Je näher dem Ursprung, desto mehr Leben im Logos — die aristotelische Abstufung von *Hyle* und *Eidos*, weiter ausgearbeitet und mit der diairetischen Stufenfolge des Seins bis zum *Atomon Eidos* herab verknüpft: alles was Verbindung stiftet, ist sowohl das eine als das andere; „Parmenides", *μεταξύ*-Erörterung.)

(c. 3.) Wenn auch alle diese Begriffe sich berühren, so sind sie doch auseinanderzuhalten; wenn eine Handlung (*πρᾶξις*) dem Logos gemäß sich vollzieht, muß dieser als Besonderes von ihr abgehoben werden. Der in der *Theoria* gemeinte Logos, *ὁ λόγος τεθεωρημένος*, ist selbst *Theoria* und erzeugt die späteren *Logoi*.

Diese entfernteren *Logoi* sind die in der individuellen Seele erlebten und die in der *Physis* verwirklichten, das Ergebnis einer *Theoria* und eines, der sie ausübt, *ἀποτέλεσμα θεωρίας καὶ θεωρήσαντός τινος*. Gewiß kann die *Physis* über den Inhalt ihres Logos und ihrer *Theoria* nicht forschen, *σκοπεῖσθαι*; aber das ist grade ein Zeichen, daß sie die Inhalte hat und nicht zu suchen braucht. Daher schließt sich (c. 4) ein Preis dessen an, was an der *Physis* dadurch grade vorbildlich ist: sie schweigt. „Das Gewordene ist Gegenstand meiner schweigenden Schau. Verstehe mich schweigend, aber frage mich nicht", würde die Natur sagen, wenn sie nicht eben schwiege. Sie blickt nicht nach oben und nicht nach unten; sie schaut nicht über sich, da sie einen so herrlichen und liebenswerten Gegenstand der Schau erzeugt hat (die hellenistische Naturverklärung,

verbunden mit der schöpferischen Weltseele des Timaios, in gewissem Widerspruch zu den Hauptsätzen des Systems, wie das nächste zeigt).

Trotzdem gibt es eine höhere, kräftiger lebende Seele; von dieser ist diejenige Seele, die als Natur sich in sich selbst fühlt und denkt, erzeugt worden. Im Vergleich zu dieser höheren Seele, die ihre besondere Klarheit der *Theoria* hat, ist die *Physis* herabzusetzen. Wie die Menschen grade im Zustande einer Schwäche der *Theoria*, außerstande den Sinn ihres Meinens in reiner *Theoria* zu erfassen und sich mit ihm zu erfüllen (*πληροῦσθαι*), zur Praxis übergehen, um doch den Sinn vor sich zu sehen, so ist auch die *Physis* entweder Schwäche oder Folge der *Theoria*; Schwäche, insofern nichts mehr weiter durch sie erfolgt, Folge, insofern sie ein Stärkeres über sich hat.

(c. 5.) Die höhere Seele mit ihrer Lernfreude und dem Sucherischen und ihrem weiteren Erkenntnisdrang auf Grund der ganzen Fülle dessen, das sie bereits erkannt hat, wird ganz zum „Gegenstand" der *Theoria* und bringt so aus sich ein anderes „*Theorema*", eben die *Physis* hervor — wie die *Techne* im Meister ein dunkleres Abbild im Schüler erzeugt, das nicht aus sich heraus weiterzeugen kann. Diese Seele verhält sich stets in doppelter Richtung: sie blickt nach oben und verharrt so in ihrem Sein, während sie nach unten ihre Kraft auf alles wirken läßt; nichts entzieht sich ihr, alles nimmt an ihrem Leben teil; sie könnte in jedem ganz sein, weil sie überhaupt nicht Größe hat, deshalb strebt jedes über den Anteil, den es bis jetzt gewonnen hat, hinaus, um ihrer ganz teilhaft zu werden (Platonischer Eros, Anspielung auf Symposion und Phaidros).

(c. 6.) Die *Theoria* wird nun näher in ihrem Verhältnis zum Handeln bestimmt; alles Handeln meint ein Ziel, das wieder Gegenstand einer *Theoria* werden kann. Handeln geschieht also aus einem Sinnerlebnis heraus und will wieder zu einem andern solchen führen; es will ein Gemeintes gegenwärtig machen. Also ist grade das, was zwischen den beiden *Theoriai* liegt, schwächer, wertloser, und ist in der *Theoria* aufgehoben. Diejenige *Theoria* der Seele, die völlig in sich verharrt, die eins mit ihrem Gegenstande wird, in der jede Zweiheit überwunden ist — auch die von Erkennendem und Erkanntem —, sie nähert sich bereits dem nächsthöheren Bereiche. Der in solcher Haltung denkende ist bereits „vom Logos durchdrungen" (wie oben von der *Physis* gesagt wurde: „*λελόγισται*"); er hat nichts mehr außer sich, sondern alles in sich. (Das Verharren, *μένειν*, sich Sammeln, das es nicht nötig hat, sich nach außen zu beweisen, aber grade dadurch weiterwirken kann — also das auf jeder Seinsstufe wiederkehrende *Dynamis-Energeia*-Verhältnis — wird hier sichtlich zum Erlebnis der *Dynamis*; dadurch daß Plotin mit Platon den Akzent auf die Einheit des noch nicht entfalteten, aber die Entfaltungsmöglichkeiten in sich tragenden Seins legt, erhält die *Dynamis* eine neue Wertbetonung, was gewisse Modifikationen der aristotelischen Metaphysik nach sich zieht. Der *Nus* hat im allgemeinen griechischen Sprachbewußtsein und daher auch bei Platon und Aristoteles die doppelte Bedeutung von erlebtem „Bewußtsein" [*ἄνευ νοῦ*, bewußtlos] — daher die Aktualität der *Theoria* — und von Meinen eines bestimmten evidenten Sachverhaltes, *νοῦς = νοεῖν τὰ νοητά*. Nach der ganzen Tendenz des plotinischen, hierin hellenistischen Denkens auf die personale Erlebnissphäre hin wird die erste Bedeutung stärker als bei Aristoteles betont und damit der Anwendungsbereich des *Nus* auf alles Erlebbare, also alles Seiende ermöglicht. Damit stuft sich auch *Theoria* und Logos so ab, wie wir grade in unserer Abhandlung sehen, daß der Logos von der Einheit bis zur „toten", d. h. nicht mehr weiterwirkenden, nichts mehr unter sich entlassenden, keine Hypostasen mehr erzeugenden konkreten Wirklichkeit alle Sphären begleiten kann.)

In Kapitel 7 tritt zur Bezeichnung der Hypostasen der uns aus Platon wohlbekannte Ausdruck des *μίμημα* auf.

(c. 8.) Der Unterschied der verschiedenen Stufen der *Noësis*, je nachdem auf ihnen die „Einheit von Denken und Sein" mehr oder weniger erreicht ist, wird nun näher beschrieben, wobei Leben (*ζωή*) und *Noësis* in Beziehung gesetzt werden. Jedes Leben ist eine Art *Noësis*, und eine Art Logos. Die uns bereits bekannten dunkleren Arten der *Noësis* führen auf die Gegenvorstellung einer möglichst hellen ersten *Noësis*,

der ein „erstes Leben", wie bei Aristoteles, zugeordnet ist. Mit dauernder Verwendung der Gedanken des platonischen Parmenides und des aristotelischen *νοῦς νοήσεως* führt nun Plotin die *Noësis* bis an den Punkt des Überganges zum Denken des wirklich Einen heran. Aber noch immer denkt die *Noësis* sich als lebendig, Denken und Leben ist zwar eins, aber dies Eins ist eben doch dies Beides; und selbst wenn der *Nus* nur das Eine denkt, so geht er doch im Denken über von dem Einen zum Vielen, „er merkt gar nicht, daß er schon vieles geworden ist" (S. 272,5 Mueller). In diesem Übergang wird grundsätzlich die im *Nus* liegende Ganzheit bereits entwickelt: er ist schon *πᾶς* geworden, Allgeist, der überall und alles denkt. *Nus* involviert Allheit, also ist er bereits *Nus πάντων*, Geist aller Subjekte und aller Objekte. Wo gedacht wird, ist er ganz. (Der Monadensachverhalt wird abgeleitet aus der Tatsache, daß im *Nus* Subjekt und Objekt zusammenfallen, es wird also die Ganzheitsbeziehung des einzelnen Gegenständlichen (Zahl und Gestalt 121) kombiniert mit der Unteilbarkeit des Geistes in allen individuellen Subjekten. Ohne seine Einheit zu verlieren, da er unzusammengesetzt ist, wird der *Nus* „unendlich" — eine für Plotin charakteristische Eigenschaft des *Nus*. Deshalb ist er noch nicht primär (*πρώτως*), sondern es gibt noch ein „Jenseits", ein *ἐπέκεινα*, das Eins zu der wesensnotwendigen Zweiheit, die eben im *Nus* festgestellt wurde; darum ist das Eins weder das Gedachte noch der *Nus*, denn jedes von diesen ist mit dem anderen zusammengejocht; der *Nus* ist immer im Durchgang, und zwar im bereits vergangenen (*ἐν διεξόδῳ τῶν πάντων ... οὐ τῇ διεξιούσῃ, ἀλλὰ τῇ διεξελθούσῃ* (273, 23); Aristoteles: *νοεῖν* ist immer zugleich *νενοηκέναι*).

(c. 9.) Das wirklich Eine muß nun nicht Durchgang, sondern Anfang (Prinzip) des Durchgangs, nicht Leben, sondern *ἀρχή* des Lebens, nicht *Nus*, sondern *ἀρχή* des *Nus* und *ἀρχή* von allem sein; es muß vor aller Menge, vor aller Entfaltung (einheitliches Subjekt und einheitliches Objekt als wirklich eins) sein.

(c. 10.) Nun wird dieses *θαῦμα* verdeutlicht durch zwei Bilder: die Quelle, die unversieglich Ströme entsendet (*ἀέναος οὐσία* Platons), und die Wurzel eines durch das ganze Sein wachsenden Baumes. Wie die Einheit jedes Wesens, der Seele, des Alls, das Ehrwürdigste ist, so die einheitlich in ruhiger Kraft verharrende *Dynamis* alles Seins. Mit keiner der anderen Seinsbereichen angehörigen Kategorien ist es zu bezeichnen, es ist nicht seiend, nicht Leben, nicht *Nus* usw. Nur durch den Einsatz schärfster Aufmerksamkeit, *προσβολή*, und durch eine Zusammenschau des Großen in ihm mit dem, was aus diesem Großen nach ihm sich ergibt, kann es erkannt werden.

(c. 11.) Da Plotin das *Dynamis-Energeia*verhältnis auf den *Nus* angewendet hat, so ergibt sich für ihn notwendig auch ein *Hyle-Eidos*verhältnis: Das Eine ist die Form des *Nus*, der Archetypus zu der „Spur", dem Eindruck, der im *Nus* sichtbar ist: der *Nus* ist gutartig; also ist das Eine das Gute. „Sprich aus: das Gute ohne etwas hinzuzudenken" (also das reine Erlebnis eines gemeinten Sinnes, von dem wir oben S. 187_{13} bereits sprachen. Es klingt nach: das *πρῶτον φίλον*-Motiv in der letzten Mangel- und Bedürfnislosigkeit, wo alles Streben erfüllt, gesättigt ist; Wortspiel zwischen *χόρος* Sättigung mit der anderen Bedeutung Sohn, wie Platon an der Plotin vorschwebenden Stelle Staat VI 507a mit *τόκος* Zins und Sohn spielte). In hellstem Licht und Glanz leuchtet im Einen der Schöpfer des *νοητὸς κόσμος* (s. o. S. 160_{35}), dessen Sohn der entfaltete *Nus* ist; der Vater selbst ist noch vor jeder Entfaltung.

Diese Paraphrase sollte zunächst zeigen, wie sich Plotin den Übergang der einzelnen Seinssphären ineinander denkt; er zerlegt jede Sphäre nach *Dynamis* und *Energeia*, nach Stoff und Form; die „Relativierung" dieser einander zugeordneten Begriffspaare ist durchgeführt. Auf ihr beruht der *Syndesmos* des Systems. Plotin schildert hier den Aufstieg, dessen Motiv das Suchen einer zunächst relativen Einheit „vor" der nach *Dynamis* und *Energeia*, Stoff und Form sich zerlegenden niederen Stufe ist. Um-

gekehrt beruht der Abstieg grade darauf, daß diese Einheit etwas „nach unten" (*ὑπό*) heraussetzt, und zwar gehört dieses Heraussetzen zu ihrem Wesen, es geschieht dauernd, sie muß also zugleich in ihrem Sein verharren (bleiben, *μένειν*). Zweitens sollte die Paraphrase die eigentümliche subjektivere Färbung spüren lassen, die alle die platonischen und aristotelischen Gedanken bei Plotin erhalten, und die sich nur an der Darstellung selbst einigermaßen aufweisen läßt.

Dieser Aufweis mag ergänzt werden durch einen Blick auf die Behandlung des Zeitproblems *περὶ αἰῶνος καὶ χρόνου* (III, 7, bes. c. 11 und 12). Plotin beginnt mit den früheren Zeittheorien, besonders mit den platonischen und aristotelischen; aus der Sache, so sagt er in dem methodisch wichtigen Einleitungskapitel, kann allein die Entscheidung getroffen werden, welcher der früheren Weisen die Wahrheit gefunden hat. Er kritisiert die „Zurückführung" der Zeit auf irgend etwas anderes, auf Bewegung, Zahl und Maß, auch Bewegung des Himmels und deren Maß, und versucht den eigentlichen Sinn von Zeit direkt zu erfassen. Er sieht ihn durchaus in dem seelischen *διέξοδος*, dem Weiterschreiten von dem einen zum andern. Da Plotin die Natur als eine Seele auffaßt, kann er unmittelbar an die Weltseele des „Timaios" anknüpfen, dessen *Aion-Chronos*-kapitel von der allergrößten Wirkung auf Plotin und auf alle spätere Zeittheorie gewesen ist (vgl. Leisegang, Die Begriffe der Zeit und Ewigkeit im späteren Platonismus, Münster 1915). Plotin deutet Platon so, daß die bewegte Himmelsordnung nur Verdeutlichung, Offenbarung der Zeit sei; diese selbst aber sieht er in dem seelischen Prozeß sich vollziehen. Es ist also aus jener „Verlebendigung" der Gedanken heraus die Eroberung eines neuen Problemgebietes erfolgt. Plotin stellt das Erlebnis der Zeit der sie messenden Bewegung des Himmels gegenüber und beginnt damit das Phänomen Zeit zu differenzieren. Aristoteles mußte durch seine Ablehnung der Weltseele diese Seite der Zeit zurücktreten lassen, und so trifft seine Zeitdefinition (Zeit als Maß und Zahl der Bewegung) bestenfalls jene objektive gemessene Zeit, wobei Wesentliches bereits vorausgesetzt wird, jedenfalls nicht das ganze Phänomen erfaßt ist. Da Plotin die ganze Stufenfolge des Seins von denselben Prinzipien des *Nus* und der Seele durchdrungen werden läßt, so stößt er bis zum Zeiterlebnis der Einzelseele vor, und grade an seiner Zeittheorie wird es deutlich, daß er auch dort, wo er von der Weltseele zu reden scheint, das im engeren und für uns eigentlichen Sinne Seelische, d. h. Bewußtseinsmäßige, *le dynamisme interne de l'intelligence* (Bréhier III 125) stets im Blick hat. So geht er (258,6) von der „nicht ruhigen *Dynamis* der Seele" aus: indem sie ihre noëtischen Inhalte nicht in jener Identität festhält, sondern ans Einzelne heranbringen will, will sie nicht, daß das Denkbare ihr als Ganzes gegenwärtig sei, und deshalb „zeitet" sie sich, *ἐχρόνωσεν ἑαυτήν*, und fügt sich so der Welt ein und diese sich. Deshalb ist Zeit „Lebendigkeit, *ζωή*, der Seele in einer von einem Einzelleben (*βίος*) zum

anderen übergehenden Bewegung" (258, 29). Von den Voraussetzungen des plotinischen Systems aus ist die Definition des *Aion*, der ruhenden Zeit (Ewigkeit) mit einem Wort zu geben: es ist das Zeithafte, das vor der entfalteten Zeit als ihr Prinzip zu denken ist, diejenige „Gegenwart", die in jedem Zeitbewußtsein wesensmäßig gegenwärtig ist.

Hier sehen wir Plotin den Problemen auf der Spur, die uns heute wieder erneut bewegen; seine Philosophie zeigt, wie der Geist der klassischen griechischen Philosophie sich mit dem Geiste eines neuen Zeitalters in gegenseitiger Formung durchdringt. Aus der besonders lehrreichen Auseinandersetzung Plotins mit den Gnostikern und Christen (II 9) seien zum Abschluß noch diejenigen Punkte kurz bezeichnet, an denen der hellenische Instinkt Plotins sich gegen den Geist der Gnosis wehrt. Erstens gegen die schrankenlose Vervielfältigung der Seinsstufen, die er aus bestimmten Voraussetzungen in bestimmter Anzahl abgeleitet hatte. Interessant ist hierbei eine gelegentliche Bemerkung, die das gegenständliche Denken auch bei ihm noch wirksam zeigt; er lehnt eine weitere Abstufung des *Nus* ab, weil es „kein anderes Denken ist, das denkt, daß es denkt". Er läßt nur diejenige Reflexion gelten, die sich selbst im Denken des Gegenstandes mitdenkt. Zweitens bekämpft er die Entseelung des Kosmos: die elendesten Menschen sollen göttlich und unsterblich sein — aber die in den Gestirnen und dem Kosmos wirksame seelische Kraft nicht? Also muß er auch für die Ewigkeit und Anfangslosigkeit der Welt und gegen eine zeitliche Schöpfung kämpfen; und gar das Böse als den Grund des „Abfalls des Ewigen ins Zeitliche" anzunehmen, ist ihm ärgste Gottlosigkeit. Gewiß hatte er selbst stark den Unterschied zwischen dem Dunkel der unteren Seinsstufen und dem Glanz der höheren betont — aber für ihn ist das Dunkle und Schlechte eben das *μὴ ὄν*, der Schatten des Lichtes und des Guten. Wie die Welt aus ihrem Wesen zum Guten drängt, so steht dem Menschen bei aller Verstrickung in die Endlichkeit seines irdischen Daseins immer aus eigener Kraft der Weg zu dem Glanze und der Freude des Lebens im Geiste und in der Wahrheit offen. Dies allein entspricht einer *πεπαιδευμένη καὶ ἐμμελὴς γνῶσις*, einer als Selbsterziehung geformten und alle Kräfte des Menschen zur Einheit stimmenden Erkenntnis.

Verbesserung.

S. 40_{29} ist die Lesung des Sextus: *ἴδεν* statt *γένει* einzusetzen.

Phi los.H
S826m

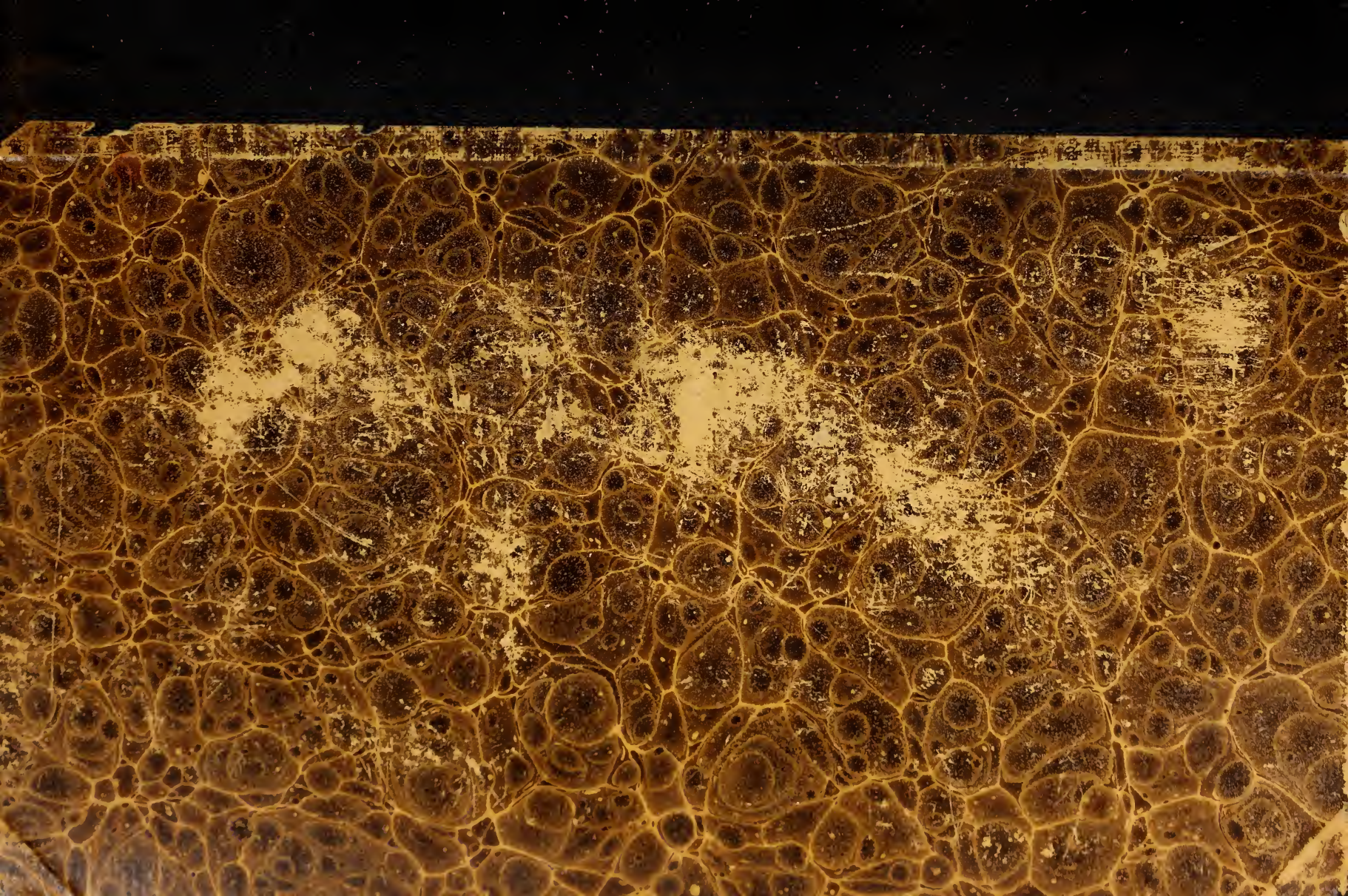
Stenzel, Julius
Metaphysik des Altertums.

290404

DATE.

NAME OF BORROWER

University of Toronto
Library

DO NOT
REMOVE
THE
CARD
FROM
THIS
POCKET

Acme Library Card Pocket
Under Pat. "Ref. Index File"
Made by LIBRARY BUREAU